EL ATEISMO MODERNO

criado
g[illegible] caffarena
staehlin

BIBLIOTECA DE PROBLEMAS ACTUALES



EDITORIAL APOSTOLADO DE LA PRENSA, S. A.

EL ATEISMO MODERNO



ATEISMO CIENTIFICO
Luis Sanz Criado

ATEISMO EXISTENCIALISTA
José Gómez Caffarena

ATEISMO MARXISTA
Carlos María Staehlin Saavedra

Imprimi potest: Manuel Suárez del Villar, S. J.,
Vice-Provincial. Madrid, 8 de octubre de 1966.

Nihil obstat: Francisco Pinero Jiménez.

Imprímase: Dr. Ricardo Blanco, *Vicario General*.
Madrid, 20 de marzo de 1967.

Velázquez, 28.—Madrid - 1 (España).—1967.

IMPRESO EN ESPAÑA. PRINTED IN SPAIN.

Depósito Legal: M. 9206.—1967.

Impresión: «Selecciones Gráficas».
Avda. Dr. Federico Rubio y Galí, 184 - Madrid (1967).

INTRODUCCION

Vivimos un momento de crisis espiritual, cargado de los más serios problemas...

Todos los sectores de la vida humana se ven afectados. Pero hay problemas que llegan más a lo hondo, que afectan *el sentido mismo de la vida.* A este nivel, los problemas se hacen religiosos.

El hombre creyente vive en su fe una solución fundamental de esos problemas. Pero esto no significa que los problemas no existan para él. Los problemas están ahí, en el ambiente, naciendo de las mismas estructuras y situaciones más connaturales a nuestro momento (el progreso científico y técnico, el humanismo, la mayor conciencia de libertad, las dimensiones ecuménicas del mundo...). Sustraerse a ellos, sería «mala fe». Hay que afrontarlos lealmente. Sólo así el creyente mostrará creer realmente en la verdad de su fe... Y sólo así podrá en realidad vivir en paz consigo y con su mundo, en autenticidad.

La crisis ambiental afecta de hecho, como bien sabemos, a los creyentes. Esto no es decir que siempre

se les plantee como duda en su fe. Menos aún que los creyentes cedan a ella y duden. Pero es cada vez más frecuente que se llegue hasta ahí. Se da una gama amplísima en la intensidad con que los problemas religiosos afectan lo vital de la fe. Depende de mil condiciones subjetivas; muchas veces, un problema que se diría pequeño en una evaluación objetiva (tal, el juicio de a Iglesia sobre natalidad), conmueve subjetivamente hasta los cimientos...

La crisis no es esencialmente mala. Alguna crisis es, incluso, humanamente necesaria. Puede conducir a una fe más madura, más probada, más personal, menos ingenua. Porque, desde luego, la fe del carbonero no es ningún ideal.

El cristiano debe hoy poder vivir «al vent del mon». El creciente clima de libertad religiosa debe ayudarle a ello. Debe formársele para ello desde el principio.

Lo más esencial de esa formación estará en la vivencia honda, serena, connaturalizada, de la fe. Integrada en la vida humana, haciendo a la vida humana superarse desde sí misma; conciencia de un humanismo que ya no es simplemente humano. Y conciencia de don de Dios aceptado en humilde gratitud, de irrupción de misterio, que da pleno sentido a la apertura al misterio, que es el hombre.

Pero en la formación de la fe tienen también su puesto insustituible las ideas. El creyente de hoy necesita una clarificación, armoniosa y sintética, del con-

tenido de su fe; de las fórmulas, legadas por la tradición, que la expresan; de las motivaciones naturales que la fundan (aunque no adecuadamente).

En esta tarea de clarificación se integra la proposición neta de los problemas que plantea el ambiente, sobre todo de aquellos que se refieren más directamente al contenido de la fe o a su apoyo natural.

La colección que se inaugura con este volumen aspira a prestar un servicio en esta línea.

* * *

El ateísmo moderno...

¿Puede haber un problema más radical para el creyente? Sería ocioso detenerse a ponderarlo.

Quizá un tiempo, sobre todo entre nosotros, pudo parecer algo exótico, poco real. Pero en los últimos años ha ido creciendo la conciencia de que se trata de algo realísimo, creciente ello también; amenaza, la primera a tener en cuenta a la hora de mirar por la fe. La voz de alarma está dada. Todos la han recogido, cada uno según su sensibilidad religiosa y su situación cultural.

Lo que sí conviene subrayar es que no sería respuesta el simple cerrar las puertas al mal, declamar contra él o predicar cruzada. Porque, querámoslo o no, el hecho nos atañe; ya que ha surgido de los mis-

mos ingredientes de nuestra civilización actual, de la que sería suicida querer renegar. Y ha surgido en hombres como nosotros, que incluso se proclaman más humanos.

Para el creyente consciente, el ateísmo es un reto que no se puede rehusar; una llamada a preguntarse por su fe: por su contenido y sus bases. Hoy, el hombre culto, el que percibe el problema y en la medida que lo percibe, no puede contentarse con la fe del carbonero.

Y un justo prólogo de esa profundización intelectual de la fe es el conocimiento leal del hecho del ateísmo y de sus motivos. Hay un deber, y un derecho, de hacerlo; siempre, claro es, para cada uno en la medida de su propio desarrollo cultural.

* * *

Los tres ensayos que se recogen en este volumen fueron tres conferencias dadas en el Salón Borja de Madrid para un público amplio, culto pero no especializado, en los días 4, 5 y 6 de abril de 1966. Ha parecido que cumplirían aún una misión ampliando su radio de acción a través de la imprenta.

Conviene precisar bien su alcance y su orientación. Cubren tres «zonas» de ateísmo, las más nutridas y destacadas en el panorama ideológico actual. Pero de ninguna manera pretenden con ello dar una vi-

sión completa y sistemática de todo lo que hoy es ateísmo. Ni son exhaustivas para los mismos temas que estudian.

Los autores no se pusieron de acuerdo previamente. Ni hay por qué suponer que comparten mutuamente todos los puntos de vista. Cada uno es sólo responsable de aquello que firma.

Esto no obsta a la unidad fundamental del librito. Es un afrontamiento serio y honrado por tres creyentes, sacerdotes católicos, de tres zonas del ateísmo contemporáneo. Respaldados por un estudio hondo y prolongado de los temas, han querido ponerlos al alcance de cualquier hombre culto. A través de los tres ensayos se transparenta un mismo testimonio: voluntad de responsabilidad en la fe, junto con comprensión y apertura de espíritu. Y una fundamental doctrina resultante: la de un humanismo creyente.

Ha parecido más oportuno conservar en el escrito el estilo oral. Con ligeras modificaciones y adiciones aclaratorias, el texto es el de las conferencias. Busca al lector con la llaneza con que buscó al oyente.

Si despertare en él, como en la sala de conferencias, la pregunta y el diálogo, los autores lo acogerían gustosos. Que, en todo caso, despierte la reflexión y el diálogo interno, y ayude de este modo a la madurez de la fe, es su mayor deseo.

José Gómez Caffarena, S. J.

ATEISMO CIENTIFICO

LUIS
SANZ
CRIADO

ATEISMO CIENTIFICO

El Concilio Vaticano II, ha representado para la Iglesia una toma de conciencia más profunda de su propio ser, y de la situación real que tiene en el mundo; y en esto está implicada, como no podía menos de suceder, una toma de conciencia de la situación actual del mundo, en el que la Iglesia históricamente se realiza.

Una de las constataciones que ha venido así a ser reflejamente ambiental, es el complejo fenómeno del ateísmo.

Según el Concilio declara, el ateísmo es uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con atención. [*Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo*, n. 19. Edic. BAC, páginas 231-232.]

Para describir lo que en esencia es el ateísmo, el Concilio se fija en el hombre. Dice de éste que la razón más alta de su dignidad consiste en la vocación a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura

y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador. No obstante—dice el Concilio—muchos son los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios, o la niegan en forma explícita. En esto consiste el ateísmo. [*O. c.*, pág. 231.]

Tanto por la forma concreta que adopta en cada caso la actitud existencial del hombre respecto de Dios, como por las bases en que esa actitud está fundada, el ateísmo así descrito resulta todavía una noción genérica.

De hecho unos hombres niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de El. Los hay que someten a examen la cuestión acerca de la existencia de Dios con tal método que les aparece como carente de sentido. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo por el solo recurso a la Ciencia, o, por el contrario, rechazan toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre que dejan sin contenido la fe en Dios, más interesados según parece por la afirmación del hombre que por la negación de Dios. Hay quienes rechazan a Dios, pero a un Dios imaginado por ellos, de manera que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de Dios,

porque al parecer no sienten inquietud religiosa, ni comprenden por qué hayan de preocuparse del tema religioso. Además el ateísmo no raramente nace como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo, o como consecuencia de una indebida absolutización de ciertos bienes humanos, que son considerados, prácticamente al menos, como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a las realidades terrenas, puede hacer más difícil el acercamiento del hombre a Dios. El afán de autonomía lleva a otros hasta negar toda dependencia del hombre incluso respecto de Dios. El hombre es constituido fin de sí mismo, único artífice de su propia historia. La afirmación de Dios y su reconocimiento como Señor y Autor y Fin de todas las cosas, es inconciliable con la idea del hombre concebido como libertad absoluta.

A éstas parece que pueden reducirse las formas que particularmente adopta el ateísmo contemporáneo, según puede leerse en el documento conciliar. [*O. c.*, págs. 232-233.] Algunas de ellas pueden subsumirse en primera aproximación bajo la común denominación de «ateísmo científico», a él me voy a referir en particular.

* * *

Comencemos constatando que el conflicto entre la Ciencia y Dios no se plantea por primera vez en el siglo XX. Dios ha sido repetidamente declarado ine-

xistente por muchos hombres, por lo demás beneméritos de la cultura y de la humanidad, que en todos los tiempos han cultivado con dedicación y con indiscutible acierto el conocimiento científico de la Naturaleza. Y ha sido precisamente en nombre de la Ciencia, como se ha pretendido justificar la negación de Dios.

Hay aquí una chocante paradoja, pues siendo la Naturaleza una obra de Dios, en la cual El se refleja, son frecuentemente los hombres que parece que mejor habían de conocerla, puesto que se consagran a escrutar sus secretos y a penetrar su entraña misma, los que responden negativamente a la pregunta por la existencia de Dios.

Sólo puede tratarse de un defecto de óptica; una falsa estimación del valor y del sentido de la Ciencia, conduce a una actitud equivocada del hombre ante Dios, inseparablemente fundida con una falsa idea del hombre. La separación de Dios, es desde otro punto de vista, una alienación del hombre; en este caso la «alienación cientificista». Trataré de explicar en qué consiste esta alienación, cuyas trascendentes consecuencias la hacen digna de atención.

En la historia de las relaciones entre Ciencia y Fe, pueden verse testimonios abundantes de una pretendida incompatibilidad entre una y otra, y de la suficiencia de la Ciencia para responder a los interrogantes que plantean el mundo y el hombre.

Tito Lucrecio Caro (96-55 a. de C.) nos dice que

Epicuro de Samos (341-270 a. de C.) fue el primero que sin temer ni a los rayos ni a los truenos, tuvo el valor de rebelarse contra los prejuicios que cegaban al mundo, y de sacudir el yugo de la religión, que había tenido a los hombres esclavizados bajo su imperio. [*De Rerum Natura,* I, págs. 65 s.] Epicuro pensaba que con su teoría de los infinitos corpúsculos pequeñísimos que al chocar unos con otros cuando caen el vacío, forman las configuraciones materiales, se explicaba el conjunto de los fenómenos del universo. En este mecanismo—siempre en opinión de Epicuro—los dioses no tienen nada que hacer; todo sucede fatalmente; el temor a los dioses es vano, y la religión inútil.

A lo largo de 24 siglos de historia, el espíritu de Epicuro se ha reencarnado en muchos hombres y en muchas teorías, que han pretendido hacer de Dios una hipótesis inútil; y no ya de un dios fulminante y tonante, sino del Dios del Evangelio, Padre de N. S. Jesucristo y Padre nuestro.

En la Edad Media apenas tiene sentido hablar de conflicto entre Revelación y Ciencia, porque en realidad apenas puede decirse que hubiera Ciencia. Pero superada la etapa medieval, en la que en la racionalización humana de la Naturaleza no se había llegado todavía a un deslinde de fronteras, va adquiriendo significación y estatuto propio el conocimiento que hoy se llama Ciencia de la Naturaleza, y se inicia la ruptura entre Ciencia y Fe, preparada y promovida

por el racionalismo de un aristotelismo heterodoxo, por el criticismo nominalista, y por el influjo del humanismo renacentista y del espíritu de la Reforma.

La floración postgalileana de las ciencias de la naturaleza, tan fecundas en éxitos gracias a la aplicación de los nuevos métodos experimentales, contribuye al desarrollo de la mentalidad mecanicística, y prepara el camino al materialismo, aunque sus creadores e impulsores fueran hombres tan profundamente creyentes como el propio Galileo, Descartes y Newton.

Ya en pleno materialismo concibe Offroy de La Mettrie su teoría del *Hombre máquina,* y Adrian Helvecio su *Etica hedonística,* y Dietrich von Holbach su *Sistema de la Naturaleza,* llamado la «biblia del materialismo», que son expresión de la postura de la Ciencia ante Dios, hecha además arma contra la Iglesia, y en mano de los enciclopedistas, fueran hombres de ciencia como D'Alembert y Maupertuis o no lo fueran como Voltaire y Diderot.

A partir del s. XIX, y en el ambiente de una filosofía positivista, la Ciencia se va constituyendo en única fuente de saber, y sólo se reconoce como verdadero aquello que ella puede conocer. Dios y la dimensión religiosa del hombre, quedan eliminados. Los nombres de Moleschott, Vogt, Büchner, Le Dantec y Thomas Henry Huxley, han quedado como expresión del materialismo ateo decimonónico. El fondo y la forma de las objeciones de base científica

contra la existencia de Dios, y contra la concepción cristiana del mundo y del hombre, son conocidos y repetidos.

Las formas contemporáneas del llamado «ateísmo científico» son en buena parte una continuación de las del siglo pasado; pero hay algo nuevo.

De lado marxista las relaciones Ciencia-Dios, están en la línea clásica del materialismo del XIX, no obstante las duras críticas que los autores marxistas, comenzando por el propio Marx, hacen contra los puntos de vista del materialismo científico no dialéctico.

Basten dos o tres ejemplos del poder ateizante que atribuyen a la Ciencia y a sus realizaciones actuales: «Nuestro partido ha estimado siempre y estima que es su deber absoluto favorecer con todas sus fuerzas y por todos los medios a su alcance el desarrollo de las ciencias naturales, técnicas y sociales. Sólo basándose sobre la ciencia progresista actual se pueden explotar enteramente las riquezas de la Naturaleza en interés de toda la Humanidad. Sólo basándose en los datos de la Ciencia se puede llegar a un nuevo y gran progreso en el desarrollo de la industria y de la economía agrícola, garantizar un desarrollo ulterior potente en las fuerzas creadoras del país, aumentar la capacidad de trabajo y elevar así sensiblemente el bienestar material y el nivel cultural del pueblo. Partiendo de estos datos el Partido Comunista educa a los hombres soviéticos en un espíritu de concepción científica y de lucha contra la ideología religiosa, en

tanto que ideología anticientífica.» [Cfr. *La Documentation Catholique*, dic. 1954, pág. 1576.]

«En realidad—puntualiza A. A. Ossipov—el ateísmo no es más que una síntesis, un punto de convergencia de la filosofía marxista y de todas las Ciencias tomadas en su conjunto.» [A. A. Ossipov, citado en *Informations Catholiques Internationales*, mayo 1962 pág. 21.]

«Una sustancia viviente reconstruida en el laboratorio», decía un titular de «L'Unità» de 29 de octubre de 1955, al informar acerca de la síntesis de los virus; «se trata de un descubrimiento no sólo de un valor sensacional, sino que como se comprende, tiene también gran importancia en el campo filosófico, puesto que constituye un nuevo golpe a la teoría creacionística acerca del origen del mundo y de la vida. Como consecuencia de este descubrimiento, cae toda barrera, puesta a la Ciencia para que no pudiera crear artificialmente la vida orgánica.» [*L'Unità,* 29 de oct. 1955.]

Teniendo por establecida sobre base científica, como Engels la elaboró, la unidad material del mundo, se pretende ver una confirmación de ella y de la no existencia de Dios en el hecho de los sondeos que los satélites artificiales hacen en el espacio. «A medida que los sondeos penetren más en regiones más y más alejadas del espacio, se debe esperar que Dios sea definitivamente expulsado del universo. Una especie de prueba experimental directa de la no exis-

tencia de Dios habrá sido así obtenida. Es cierto que los defensores más sutiles de la religión, dicen que Dios está presente en todas partes, pero que es incorpóreo e inaccesible a la razón humana. Pero si es así, Dios no es más que la inexistente 'cosa en sí'.» [F. CHIFRINE, *La portée de la conquête du cosmos pour l'atheisme scientifique*. Reproducido en *Recherches Internationales,* oct. 1959; cfr. págs. 244-249.]

La componente científica del ateísmo marxista, tiene su expresión y sistematización original en dos obras clásicas de Engels, *Dialektik und Natur* y *Herrn Eugen Dühring Unwälzung der Wissenschaft,* conocida esta última más familiarmente por «Anti-Düring». En ellas se presenta a la materia como realidad única, increada, inmanentemente e incesantemente dinámica, cuya tensión dialéctica de contrariedad interna, se resuelve en saltos dialécticos que determinan la aparición de nuevas formas de realidad material. Engels y después Lenin, confirman científicamente sus afirmaciones, haciendo una sistemática interpretación dialéctica de todos los fenómenos: físicos, químicos, biológicos, y de cualquier otro orden, incluso de la conciencia, pensamiento espiritual y orden social. La ciencia en el marxismo, es a la vez superestructura y base. En su obra *Materialismo y Empiriocriticismo,* afirmó Lenin que la Física moderna estaba de parto y que daba a luz el materialismo dialéctico. [*Materialisme et Empiriocriticisme,* París, Edit. social, 1948, pág. 287.] Una reciente descripción de

los puntos de vista del ateísmo científico soviético la ha hecho el ideólogo ruso Ilïtchev, aunque parece que no ha sido del agrado general. [Léonid FIODOROVITCH ILÏTCHEV, Informe presentado a una reunión de la Comisión Ideológica del Comité del Partido Comunista de la Unión Soviética, 25-26 de noviembre, 1963. Cfr. *Informations Catholiques Internationales,* 1 marzo 1964.] En realidad apenas hay nada en él que no se encuentre en cualquier materialista premarxista. De la obra de Engels *Dialektik und Natur,* dijo Einstein que no «presenta ningún interés especial» y que «Engels mismo habría encontrado todo esto ridículo, si él hubiera podido ver qué importancia se atribuye después de tantos años a su modesto ensayo».

Del informe Ilïtchev se puede decir, empleando su misma forma de expresión que «las palabras son nuevas, pero la melodía es conocida».

He aquí algunos párrafos:

«Las concepciones científica y religiosa del mundo, son fundamentalmente opuestas e incompatibles. La base de la ciencia está constituida por el conocimiento de las leyes objetivas de la realidad, y la verificación de la autenticidad de los conocimientos por la experiencia y la práctica. La ciencia, que confirma las posibilidades ilimitadas del espíritu de descubrir los secretos de la naturaleza y de la vida social, demuestra día a día la potencia del espíritu del hombre. Por el contrario la religión, representa la imagen fan-

tástica desnaturalizada del mundo; paraliza el espíritu del hombre por los dogmas religiosos, ahoga todo pensamiento creador. La religión no puede menos de ser un freno al progreso científico y al conjunto del progreso social.»

«La química es una de las ciencias más «ateas» de nuestro tiempo. Ella «crea» verdaderamente el mundo de los objetos conforme a la voluntad de los hombres, destruyendo las leyendas religiosas relativas a los milagros divinos.»

«El éxito de la ciencia ha arruinado las bases de la tradicional imagen del mundo. La ciencia actual ha hecho atrevidamente irrupción en los secretos del universo, armada de aparatos que permiten explorar el estado físico de los objetos cósmicos, analizar su composición y propiedades. Paso a paso se descubre la construcción del universo: la conformidad a la ley de creación de los astros, de las materias interesterales, de los conglomerados estelares, de las galaxias y de las metagalaxias. Los satélites artificiales de la tierra, las naves cósmicas y las estaciones interplanetarias, dotadas con aparatos de investigación de los más modernos, y, en particular la penetración del hombre en el cosmos, demuestran de una manera convincente la objetividad de nuestros conocimientos acerca de la naturaleza, así como el hecho de que sus leyes pueden ser conocidas y que minan la influencia de la religión.»

«Sí, hay todavía muchas cosas que la ciencia no

conoce. Pero lo que no conoce hoy, lo conocerá mañana. Mañana, igualmente, no nos será revelado todo en el mundo, pero lo descubriremos pasado mañana; y así sucesivamente. Sin embargo, en manera alguna hay que pensar que en alguna parte en el mundo existe algo inaccesible en las "formas y fuerzas de un orden superior".»

Cierto que la imagen de la Naturaleza que ha llegado a diseñar la Ciencia, merece ser tomada mucho más en serio que la que ofrecía Epicuro, pero el triunfalismo que respira el informe Ilïtchev, y su convencimiento de que la Ciencia llegará a explicarlo todo y de que ya ha evidenciado la inutilidad y nocividad de la idea de Dios y de la religión, no aparecen menos gratitutos e infundados que en Epicuro; el informe es superficial y no plantea ni resuelve seriamente el problema de las relaciones Ciencia-Religión.

No obstante, la base científica del ateísmo marxista, al igual que toda otra faceta de esta ideología, se hace aceptar más que por lo que ella vale en sí misma, porque va recomendada por unos hechos, no precisamente de orden científico, sino social y económico, y porque presupone en muchos hombres una situación o disposición afectiva benévola y favorable. Pero en esto no entramos ahora.

Del lado que se declara no-marxista, el ateísmo científico ha venido a tomar la forma de un huma-

nismo. Antes de hablar de él, conviene precisar un punto.

* * *

El Concilio nos ha dicho lo que él entiende por «ateísmo»; puntualicemos nosotros lo que entendemos por «científico», y así tendremos ideas claras sobre el «ateísmo científico».

«Científico», en sentido estricto, es un término relativo a la Ciencia de la Naturaleza, en cualquiera de sus diversas modalidades de realización espacio-temporal. Sustantivamente «científico», usualmente hablando, es el hombre que cultiva la física, química, biología, antropología, etc.

La pretensión de estos hombres es llegar a obtener un conocimiento racionalizado de las realidades materiales, empleando un método basado en la observación, experimentación e inducción, a partir de datos observables y ayudándose de la matemática como instrumento de formalización.

Este esfuerzo, por el que bien merecen estos hombres la admiración y la gratitud de la Humanidad, se lleva a cabo cada día con más sentido de convergencia y de síntesis unificante, tanto en la forma de realizarlo, como por su pretensión de unidad del saber. Así se progresa cada día más hacia una visión integral y unitaria: la Ciencia de la Naturaleza.

En rigor de verdad, la ciencia entendida así ni es

atea ni es teísta. En las explicaciones científicas Dios no puede figurar, ni afirmado ni negado. La ciencia es un conocimiento de la Naturaleza en el que se registran sus aspectos empíricos, reducibles a esas características que llamamos sensibles u observables. Mediante la ciencia el hombre pretende describir, y aun explicar también, los fenómenos naturales, pero siempre en función de otros procesos y realidades del mismo orden de consideración.

Piénsese en la temodinámica, en los organismos vivientes, en las teorías cosmogónicas...; no hay ningún fenómeno natural, ni complejo de fenómenos, en cuya cadena causal, científicamente hablando, se pueda encontrar a Dios como un elemento más, ni siquiera como el primero, de la cadena. Al recorrer la cadena explicativa de un fenómeno por otro sin abandonar la óptica científica, es decir, mientras se opere con fidelidad al método y en campo de la ciencia, sin admitir principios extracientíficos, el hombre de ciencia que pretendiera llegar a encontrar el origen absolutamente primero, se vería abocado a tener que decir NO SE, y nunca AQUI ESTA DIOS, ni tampoco debería decir: NO HAY DIOS PUES SI EXISTIERA ESTARIA AQUI.

Esperar que la ciencia ha de llegar un día a poder dar la última respuesta a la última pregunta acerca del mundo y del hombre, es anticientífico; e indica que el que vive con esa esperanza no es científico puro, o al menos no opera como tal, y entonces ya no puede

negar «en nombre de la ciencia» ni la existencia de Dios, ni la de otras realidades, no divinas, pero igualmente inasequibles para la ciencia de la Naturaleza actuante como tal.

Los que hacen ciencia, *y sólo ciencia,* son conscientes de que el horizonte de la invención científica no está ni mucho menos tan despejado; saben que también es aplicable al proceso y al progreso del conocimiento científico el esquema hegeliano: una invención científica ilumina un misterio de la naturaleza, pero sobre el fondo oscuro de otro misterio; y así con paso dialéctico se avanza, y mucho, pero no se ve dónde puede fundarse la esperanza de que un día, aun sin abandonar este terreno, en el horizonte sólo va a haber luz: en la dinámica del conocimiento científico, luz y sombra se implican una a otra con la misma necesidad. O, al menos, no falta motivo para sospechar que así debe ser.

Y esto no debe ser entendido como una infravaloración de la ciencia. Fue H. Poincaré, hombre de ciencia, no creyente o no practicante—si no estoy mal informado—, el que dijo que «los sabios están hechos para apartar los misterios, que, en realidad, se van a encontrar de nuevo un poco más lejos». [H. POINCARÉ, *Les nouvelles conceptions de la matière,* París, Flammarion 1913, pág. 52.]

Afirmar que la ciencia no puede llegar a dar la respuesta radical a las preguntas radicales acerca del mundo y del hombre, no es infravalorarla, es reconocer

que tiene un límite de aplicabilidad. El Concilio ha aludido expresamente a esto cuando ha dicho que «muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica». [*O. c.*, n. 19, pág. 232.]

Cierto que Dios se refleja en la Naturaleza, y que para ver a Dios hay que mirar al mundo; así lo ha querido El, hasta el punto de llamar necios a los sabios que no le conocieron a El, el Invisible, en las cosas visibles, y por eso el conocimiento científico puede cooperar al desvelamiento de Dios, pero el último paso ya no se da por el camino de la ciencia en busca de la explicación final.

Dios lo explica todo, pero no lo explica científicamente. Por eso en orden a la explicación científica, no es una falsedad, aunque puede ser irreverente, decir que Dios es una hipótesis inútil. Pueden sonar mal estas palabas, tantas veces repetidas en otros contextos, pero si damos a los términos un sentido definido, sin lo cual no es posible entenderse y llamamos a las cosas por su nombre, en la explicación científica tal como la hemos descrito, Dios no encuentra punto de inserción.

El científico que hace ciencia como tal, tiene que prescindir de Dios por razón de método. Por eso el hombre que sólo tuviera los conocimientos que la Ciencia de la Naturaleza le puede proporcionar, tendría que ignorar a Dios, pero no sería ateo en el sentido usual de la palabra; porque tampoco podría

negar a Dios, ni tendría camino de llegar a El. Ese tipo de hombre es una ficción irreal: en todo hombre normal, sanamente racional, por muy científico que sea, hay contenidos de conciencia notificativos, que no son de orden científico. En colaboración con ellos, es como la Ciencia puede llevar a Dios.

El científico ateo—en el sentido usual a que alude el documento conciliar—no es, pues, ateo por ser científico, sino por no ser sólo científico, ya que en realidad abandona el campo de la Ciencia al tomar posición respecto de Dios, aunque diga y piense que lo hace desde el ángulo de visión científica. Y esto no sólo porque su negación se refiere a un objeto que ciertamente cae fuera de él, sino también porque al hacer esa negación es infiel al método científico.

Se ha citado repetidamente una anécdota de Laplace como expresión de la actitud del científico ateo. Cuando Laplace presentó a Napoleón un ejemplar de su *Mecánica celeste,* el Emperador, informado previamente, le preguntó por qué no había manejado el nombre de Dios. Laplace respondió que no había tenido necesidad de hacer esa hipótesis. Lagrange, por su parte, al oír referir esto, comentó: «Ah, sí, es una bella hipótesis, pero explica muchas cosas.» Hagamos verdad y justicia: Laplace no era ateo, o, por lo menos, no se puede decir que lo fuera por haber respondido así. Sus palabras encierran una gran verdad; y las del comentario de Lagrange, también, pero se sitúan en dos niveles de consideración dife-

rentes. Para el diálogo con los llamados «ateos científicos», nos será útil tener presente este punto que ampliamente he querido precisar.

El hecho no poco frecuente de que grandes hombres de Ciencia, aunque no hayan sido creyentes, tampoco se hayan pronunciado positivamente en contra de la existencia de un Dios más o menos distintamente concebido y descrito, puede ser un testimonio a favor de lo que acabo de decir.

Alberto Einstein: «El que ya no es capaz de admirarse y de sumergirse en un respeto profundo, está ya anímicamente muerto. El saber que lo Ininvestigable existe, y que se revela como la más alta verdad y la más radiante belleza... es el meollo de toda verdadera religiosidad. Mi religión consiste en la humilde adoración de un infinito Ser espiritual de naturaleza más elevada, que se da a conocer a Sí mismo en las pequeñas cosas singulares que nosotros con nuestros débiles e insuficientes sentidos podemos percibir.»

Ernesto Haeckel, conocido antagonista de la Iglesia: «La Creación, entendida como el venir la materia a la existencia, no nos interesa ahora en absoluto. Este proceso si efectivamente tuvo lugar alguna vez, sobrepasa en absoluto la comprensión humana, y no puede, por consiguiente, llegar a ser objeto de investigación científica. Las ciencias naturales nos enseñan que la materia es eterna e imperecedera, puesto que la experiencia jamás nos ha enseñado que aún la me-

nor partícula de materia haya venido a la existencia o haya desaparecido.»

Y Fr. Noelke, más explícito: «El pensador científico no puede declararse satisfecho con la respuesta que da el creyente a la cuestión del curso de los procesos cósmicos, afirmando que al principio creó Dios el cielo y la tierra. Sería infiel al principio básico de la Ciencia, al refugiarse en un dominio inaccesible a la investigación científica. Cuando se halla ante los límites del conocimiento, no le resta, en cuanto sabio, sino resignarse al IGNORAMUS.»

Júzguese, en cambio, el rigor lógico y científico de estas palabras de Bertrand Russell: «Debemos provisionalmente aceptar la hipótesis de haber tenido el mundo un principio en una fecha definida, aunque remota, pero de esto no debemos inferir que fue hecho por un Creador. No hay razón alguna para que el universo no haya comenzado espontáneamente, excepto que parece extraño que así sucediera; pero no hay ley de la Naturaleza que impida que las cosas que nos parecen extrañas sucedan.»

Las palabras de Haeckel que acabo de citar, nos llevan de la mano a otras consideraciones relativas al llamado «ateísmo científico».

Creo que hay en Haeckel un supuesto, bastante explícitamente formulado, de que el conocimiento humano se reduce en sus posibilidades al conocimiento científico. En eso consiste precisamente esa forma de racionalidad tan extendida hoy, que se llama

«mentalidad científica», y, más justamente «cientificista», y en este sentido se habla también de ateísmo científico. Veamos en qué consiste.

Científico se llama también hoy efectivamente a todo conocimiento e investigación hecha con rigor metodológico, y que aspira a la comprensión, en un nivel más o menos profundo, de la realidad material y del hombre mismo, como ser-en-el-mundo, y a la formulación de las leyes que regulan los dinamismos psicológicos, sociales, económicos, políticos y demás, sin excluir los fenómenos religiosos. Las múltiples racionalizaciones científicas difieren no poco en sus objetos y en las particularidades de sus métodos peculiares, hasta el punto de que no pueden ser designadas unívocamente con el término de «Ciencia», pero hay en todas ellas algo de común; un modo peculiar de acercarse racionalmente a la realidad; algo que se ha dado en llamar «el espíritu científico» o más exactamente, «cientificista», que anima hoy todo intento de integración racional.

El cientificismo respirado ambientalmente por el hombre de la calle, crea un tercer tipo de hombre «científico», que vive en un medio cultural en el que la Ciencia y la Técnica se autoafirman, orgullosas ambas de sus innegables valores, garantizados por realizaciones tangibles, y se constituyen en la óptica universal de la Naturaleza, del Hombre, y de los fenómenos sociales y aun espirituales. La actitud del hombre ante la Naturaleza ha dejado de ser contemplativa

para convertirse en pragmática. Ciencia y Técnica se implican mutuamente, el hombre sólo admite certezas científicamente comprobables, su problemática es inmanente al mundo y utilitarista. El *homo faber* ha desplazado al *homo sapiens*. Es el hombre de la era científico-técnica.

Se ha llegado a esto como consecuencia de una coextensión del campo de aplicación del método científico, que ha venido a conmesurarse con el campo de la realidad, y, correlativamente, se ha producido una con-fusión de las distintas formas de la realidad. El conocimiento científico ha venido a ser estimado prácticamente como el más auténtico y certero saber acerca del Mundo y del Hombre, y el fundamento de nuestra esperanza de llegar a conocer lo que hoy ignoramos, y, mediante su derivada técnica, en fundamento de llegar a poder realizar lo que hoy no podemos. Consiguientemente el Mundo y el Hombre han tomado las características que esta óptica les confiere.

Aun sin entrar en el género literario de la «ficción científica», ahí están los cerebros electrónicos calculadores, pensadores, traductores, jugadores de ajedrez que nunca pierden, como testimonio del poder científico-técnico del hombre de hoy.

Las realizaciones en el orden de la automación, dejan entrever a los más optimistas incluso la posibilidad de construir máquinas con capacidad repro-

ductora; es decir, capaces de diseñar otras máquinas y de fabricarlas.

Debemos alegrarnos por lo que todo esto significa de grandeza del hombre, que ha llegado poco a poco a humanizar tanto la materia; pero la euforia del triunfo, no debe impedirnos percibir la otra consecuencia que sin violencia se puede y se debe sacar de este hecho: la Ciencia y la Técnica han acercado inverosímilmente las máquinas al hombre, y, por lo mismo han acercado peligrosamente el hombre a las máquinas y lo han puesto a punto de deshumanización, al concebirlo como un objeto más de la naturaleza, regido en su totalidad por las leyes científicas, y expresable en definitiva en una ecuación, todo lo compleja y cargada de operadores que se quiera, pero al fin ecuación y sólo ecuación.

Hace relativamente poco tiempo que se trata de poner en claro el origen animal del hombre, pero ya se ha empezado a trabajar por lograr su síntesis artificial.

La Ciencia nos permitió hace años superar el mecanismo cartesiano, pero el cientificismo amenaza con hacernos caer en otro tipo de mecanicismo, igualmente empobrecedor de la realidad, e insuficiente para desvelar el verdadero sentido y destino de mundo y del hombre.

Más aún, existe hoy una corriente de pensamiento a la que muy expresivamente se ha denominado «fi-

sicalismo», que ha constituido el saber científico modélicamente construido sobre la base de la ciencia física, en la única forma de conocimiento posible al hombre, y esto no sólo prácticamente, por razones de eficacia fáctica, sino teoréticamente, afirmando en línea de principio que lo que el hombre no pueda conocer «científicamente», debe ser declarado no-existente.

Así lo afirma el primer artículo de código epistemológico del fisicalismo neopositivista, el principio de verificabilidad; y así lo repiten los exponentes más autorizados de este movimiento.

Desde el punto de vista fisicalista, las afirmaciones humanas en las que se expresa nuestro saber acerca de las cosas, tienen sentido y contenido real cuando se refieren a datos de experiencia verificable según un experimento al menos idealmente realizable, de forma que los integrantes racionales necesarios para su conceptualización, pertenezcan al conjunto categorial con que se racionalizan científicamente la naturaleza y el hombre. De lo contrario son tenidos por tautologías y vaciedades verbales, sin contenido real.

Ahora bien, en este contexto surge espontánea la pregunta por el sentido que puede tener la afirmación que el hombre ha venido haciendo de la existencia de Dios.

La respuesta es obvia: la afirmación de Dios no tiene contenido real, y la pregunta por su existencia

no tiene sentido. Decir «Dios existe» equivale a decir «Dios es Dios», pero la existencia de Dios así expresada no implica la realidad de ningún sujeto realmente existente, del cual se puede decir «científicamente» «esto es Dios». No hay ningún sujeto real, es decir, científicamente observable, al que le convengan las características compendiadas en el término «Dios». Con estos presupuestos, un hombre serio, que piense con mentalidad moderna, no puede prestar atención a los juegos de palabras ni entretenerse con preguntas sin sentido. Y si alguien se plantea la pegunta, ha de responder como hemos dicho, lo cual equivale ampliamente, desde nuestro punto de vista, a una negación.

Esta es la posición extrema, de gran influjo teórico en los medios cultos, y práctico en los vulgares, pero bien se ve que no se trata ya de una postura científica, ni siquiera hablando en términos menos propios sino de una actitud filosófica, de inspiración y base fáctica científica, eso sí; y por eso está bien haberla denominado cientificismo. Es la que a mi entender subyace en el fondo de una modalidad de ateísmo moderno, al que en razón de ello sería mejor llamar «ateísmo cientificista», y mejor aún cientificista-tecnicista; primero porque ciencia y técnica van muy de la mano, y segundo por la preponderancia que en esta mentalidad tiene la «praxis», categoría eminentemente técnica.

La mentalidad cientificista hecha ambiental, pre-

dispone a los hombres a vivir prescindiendo de Dios. La actitud que comenzó siendo visión metodológicamente *a-tea* en el laboratorio y en el observatorio, ha venido a ser visión existencialmente atea en la vida. Y esto, para una buena mayoría, no en razón de unos principios, sino de hecho: se vive así porque así se vive bien, al menos en esperanza, no porque haya de vivirse así; o, a lo sumo, se constituye el hecho en principio: hay que vivir así, porque hay que vivir bien.

La noción de Dios no la toma en consideración este tipo de hombres, ni aún para negar su realidad. La óptica humana les ha embotado el sentido de lo divino. He oído decir hace poco, que este tipo de ateos adopta ante Dios la misma actitud que el químico moderno adopta ante el flogisto: ni en los libros de química moderna, ni en las aulas o laboratorios se preocupa nadie del flogisto, ni siquiera para decir que es una hipótesis inútil. La química progresa absolutamente desvinculada de esa histórica o, más bien, fabulosa sustancia. Eso piensan de Dios muchos de esos hombres que nosotros decimos que son ateos y que le niegan.

Los dinamismos de estos hombres están inmanentemente orientados. «Nos has hecho para ti, dicen, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti», pero la aspiración agustiniana tiene en ellos otro sentido: no se dirigen a Dios, sino al Mundo y a Si mismos.

Es verdad que a estos hombres no dejan de planteárseles los grandes problemas e interrogantes humanos pero ellos buscan y esperan la respuesta y la solución por vía humana—que es igual que decir científico-técnica—. Su fe y su esperanza en el hombre está garantizada por las indiscutibles realizaciones que la Ciencia y la Técnica están llevando a cabo. El hombre ha empezado a redimirse a sí mismo, no necesita otro Redentor, aunque se diga Dios.

El hombre ve el mundo humanamente. Lo ha desacralizado—como a sí mismo—exhaustivamente. Ignorando que el mundo y el hombre son de Dios, quiere reconquistarlo enteramente para sí. Y si surge la idea de Dios, aparece como un obstáculo, como un ilegítimo detentador del poder, y se opone positivamente a El, llegando a exigir que se luche organizadamente contra la idea de Dios.

Según Dewey la moral se había dejado hipnotizar por la idea de un fin último y de una ley suprema; hay que abandonar las verdades eternas y sustituirlas por hipótesis de las que se juzgará según su valor instrumental. [John DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, N. Y. 1919, pág. 163.] «La ciencia, al decir de Berthelot, posee la única fuerza moral sobre la cual se puede fundar la dignidad de la personalidad humana y construir la sociedad futura.» [M. BERTHELOT, *Science et Morale*, París, 1897, págs. 11-12.] En el orden práctico, juzga A. W. Robertson que una forma amplia y científica de enfocar el problema de

la vida humana en su conjunto, revelaría indudablemente a los hombres suficientemente dotados, reglas insospechadas y principios de conducta humana que conducirían a la fórmula correcta para el perfecto Estado y el perfecto ciudadano; hacia una Sociedad de hombres buenos.

Y es que al espíritu cientificista y tecnicista se le erige en sustitutivo de la virtud de la prudencia, y se introduce en el puesto de la justicia y de la caridad. Este espíritu hará necesariamente del sabio un hombre íntegro y entregado al bien de sus semejantes; al fin, un santo. Ha surgido una mística humanística; en el mundo y en el hombre, lo humano ha suplantado a lo divino.

«El mundo—dice J. Huxley significativo representante de este «humanismo», que estoy describiendo—, parece estar necesitado de cambios radicales en lo religioso con el desvanecimiento de los viejos sistemas de creencias y el despliegue de otros nuevos. Hasta donde a mí se me alcanza, la única garantía de asegurar una religión que unifique a la Humanidad en vez de dividirla, es estructurar el concepto de realización evolutiva, con la fe en las posibilidades del hombre como su esencia fundamental, y el método científico como su arma más certera.» [J. HUXLEY, *El Destino del Hombre,* Taurus, pág. 62.]

Según este mismo autor, una religión «es un sistema de ideas y de reglas, de actos y de ritos, que permiten al hombre de una época hacer frente a su

destino», por eso la religión del hombre de nuestra época ha de ser un humanismo ateo, ya que, en opinión de Huxley, «trabajándose a sí mismo, construyéndose una personalidad lo más rica posible, es como el hombre puede cumplir su papel cósmico. Una religión humanista no tiene otra función que ayudar al hombre a integrarse conscientemente en el universo, a realizarse en la evolución, a descubrirse». [Un documento y una entrevista, *Indice,* agosto 1964, pág. 4.]

La religión debe determinar la actitud del hombre respecto de su destino. Para conocer bien éste y conformarse a él, piensa Huxley que hay que tomar como punto de partida la concepción del mundo que nos dan las teorías científicas. «Yo no creo que haya nada absoluto en la verdad, la belleza, la moralidad o la virtud, sea como emanación de una potencia externa, sea como impuesto por una norma interna»; así lo afirma [*Man in the modern World,* pág. 139], consecuente con su principio de que la religión se establece sobre la base de los conocimientos de la Naturaleza y del Hombre, y éstos nos revelan la índole evolutiva, constantemente cambiante de la Realidad. Este humanismo evolucionista supone además —escribe E. Simmard— que todas las fuerzas que contribuyen a realizar el destino humano, residen en el interior del hombre. Así nuestra unidad con la naturaleza está restaurada. Este humanismo retira de un lejano sobrenatural el objeto de nuestra adoración y lo acerca hasta la experiencia inmediata. [E. SIMMARD,

Communisme et Science, pág. 468.] El hombre como ser-en-el-mundo cree, espera y se ama a sí mismo.

Convencido de su realidad, de su destino y de su misión, se da también cuenta el hombre de que la realización definitiva no llegará ni pronto ni fácilmenmente, pero acepta de buen grado la índole escatológica de la promesa humana.

No sería, sin embargo, exacta una imagen de este ateísmo humanista que lo presentara como un naturalismo hedonístico. No, este tipo de hombre no va necesariamente tras el placer como aspiración suprema; o, al menos, no va tras él más que cualquier otro hombre. El ateo humanista no aspira a ser feliz, sin más, sino a ser hombre. Piensa que esto le hará feliz, pero sabe también que se le impondrán renuncias y sacrificios, y se dispone a aceptarlos, y aún los busca, porque existe una ascética humanística. Este hombre no es, por el hecho de ser ateo, un degenerado éticamente hablando; aunque metafísicamente hablando sí lo sea, pues ha destruido en él lo más hondamente y realmente humano que, como el Concilio nos ha dicho [*O. c.*, n. 19, pág. 231], consiste en reconocer libremente el amor de Dios y confiarse por entero al Creador. Pero precisamente por eso, es más triste su condición, y más difícil ayudarle al encuentro con Dios, mediante argumentos apologéticos.

Y con esto creo haber mostrado que la mentalidad cientificista y tecnicista, es una de las componentes de esta actitud respecto de Dios. Una de las componen-

tes, pero no la única, porque en manera alguna creo que se puede hacer único responsable del ateísmo humanista, al elemento cultural científico-técnico de nuestros días.

Notaré todavía una cosa antes de pasar a otro punto: La desacralización absoluta del mundo y del hombre, en lo que tiene de secuela del cientificismo y del tecnicismo, es deplorable, pero no debe ser confundida con una saludable desmitificación de la creencia religiosa, a la que la Ciencia y la Técnica pueden cooperar y de hecho están cooperando.

* * *

Al llegar a este momento reflexionamos: está claro que el cientificismo y el tecnicismo conducen al ateísmo, pero que a este ateísmo no se le denomina con exactitud «científico», y que no se trata de una actitud científica, sino filosófica.

Parece que está también claro que el saber científico como tal, no es ni ateo ni teísta, a no ser precisivamente hablando, ya que por la ruta de la Ciencia de la Naturaleza, no es posible llegar a constatar la noexistencia de Dios, como tampoco a constatar su existencia. Y esto hay que tenerlo presente en el diálogo con los hombres de ciencia, ateos o creyentes.

Entonces ¿qué pensar acerca de la actitud que muchos de estos hombres han tenido respecto de Dios en todos los tiempos? ¿Qué pensar acerca de las negacio-

nes de la existencia de Dios más o menos explícitamente hechas por ellos? Y, en general, ¿qué pensar de todo lo que en nombre de la Ciencia se ha dicho respecto de la Revelación, de la inerrancia de la Sagrada Escritura, de los Milagros, del origen y destino inmortal del hombre, de su religiosidad connatural...? ¿Cómo explicar el hecho de que hombres tan cualificados, hayan sido incapaces de detectar y de corregir las aberraciones de una óptica deficiente con la que han visto el mundo y el hombre? La respuesta es compleja.

Casos habrá habido en los que la Ciencia ha podido ser instrumento de potenciación de una intención sectaria; pero esta explicación no puede ser la única, ni puede satisfacernos. No hemos de caer en la gratuita y calumniosa atribución de esta intención a tantos hombres de los que la Humanidad debe enorgullecerse, que con tenaz y desinteresada consagración se han dedicado de por vida a la trabajosa tarea de la construcción del gran edificio de la Ciencia de hoy; con ello han dado una prueba incontestable de la alta calidad de su ethos humano.

Existen otras razones, y puesto que la Iglesia quiere el diálogo entre los hombres, y en particular, entre los científicos—creyentes y no creyentes—y los teólogos, reflexionemos todos para capacitarnos para el diálogo, y tomemos conciencia de que todos tenemos mecanismos muy complejos, y de que nuestra postura personal es siempre la resultante de la integración de

muchos factores de motivación. No es siempre verdad científica lo que el científico afirma, ni es siempre verdad revelada lo que el teólogo dice, y ni el científico ni el teólogo pueden dejar de ser hijos de su tiempo, aunque la verdad sea eterna e inmutable. Creo que admitir esto no es ni relativismo ni pesimismo ni escepticismo: es sencillamente realismo. Y está en la línea del Concilio el reconocer que nuestras limitaciones son operantes también en este sector. «Sin embargo, también los creyentes tienen en esto (hecho del ateísmo, y posible culpabilidad de los ateos) su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones, y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los mismos creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado, más bien que revelado, el genuino rostro de Dios y de la religión.» [*O. c.*, n. 19, pág. 233.]

Sobre esta base de humilde reconocimiento y aceptación de responsabilidades por nuestra parte en el hecho del ateísmo, que no por ser sociales dejan de ser reales, preguntémonos si no habremos presentado a los científicos una imagen especulativa de Dios insu-

ficientemente supracientífica, motivando así el que ellos hayan tenido reparos en aceptar la existencia de ese Ser al que nosotros llamamos Dios.

No es posible hacer ahora un análisis detenido de las pruebas clásicas llamadas científicas, ni de las exposiciones apologéticas y de vulgarización, con las que se ha pretendido desvelar a Dios en el mundo, pero teniendo presente el grado de desarrollo y de autonomía que las Ciencias han llegado a tener, y del que justamente están celosas, se comprende que esa literatura haya producido el efecto contrario en los hombres de Ciencia, y a través de ellos en los no-especialistas, ante los cuales los hombres de ciencia tienen hoy gran autoridad.

Cierto que sobre la base de datos tomados en el campo donde las Ciencias trabajan, se puede apoyar un discurso racio-vital que lleve a Dios, pero si algo demuestra ese proceso no es por lo que los datos digan en lenguaje científico, sino por lo que dicen cuando se les escucha en otra lengua que ellos también poseen, y que la Ciencia como tal no entiende. Es cuestión de método.

Hay que evitar un cierto género de apologética que irritaba a los hombres de ciencia y les quería hacer aceptar un Dios que les parecía descubierto en el laboratorio, por ejemplo, en la primera fase de un proceso de síntesis. Un Dios al que se pretende descubrir en el mundo, en el ejercicio de una función cósmica, colaborando demiúrgicamente, por ejemplo, con los

campos de fuerza y con los ácidos nucleicos, no puede interesar ni a los físicos ni a los biólogos; lo rechazan y con razón.

Cierto que los campos de fuerza y los ácidos nucleicos, y toda la realidad material que el científico maneja, está últimamente apoyada en Dios, y que en El tiene su origen, todo dinamismo material; pero Dios no es un elemento más del Cosmos: es su Fundamento, y por cierto no sosteniéndolo desde fuera, sino desde dentro, con una forma de interioridad que nosotros podemos difícilmente conceptualizar, y menos imaginar, sin peligro de confundir a Dios con el mundo. Es una dialéctica de inmanencia y trascendencia la que aquí se descubre, en la que ahora no podemos detenernos.

En todo caso a Dios como Fundamento del mundo y del hombre, no podremos encontrarlo sino descendiendo en profundidad, pero entonces dejamos ya el nivel del conocimiento científico y nos situamos en visión natural al nivel del conocimiento metafísico, y en visión sobrenatural, al nivel de la fe. No hay «pruebas puramente científicas» de la existencia de Dios en el sentido estricto en que «científico» se entiende. Y si las hubiera, Dios no sería Dios. Como tampoco hay negaciones legítimas de Dios, apoyadas en adquisiciones de la Ciencia, por muy sugerentes que puedan parecer. Y, sin embargo, se han hecho y se siguen haciendo. Es de esperar que los hombres de ciencia no creyentes y los ateos cientificistas, reflexionen tam-

bién, no ya sobre el problema de Dios, sino antes sobre la verdadera naturaleza y el alcance del conocimiento y del método científico, y se preparen así también para el diálogo, conscientes igualmente de las responsabilidades que por su parte tienen en el hecho del ateísmo.

Otra reflexión querría insinuar, y me la sugiere un párrafo de un ideólogo marxista francés, Roger Garaudy: «En la medida en que en las masas cristianas sea más intensa la repulsa de toda intervención teológica en el dominio de las ciencias, y no se vea en el progreso técnico y científico una tentación de Satán, sino una afirmación legítima del poder y de la grandeza del hombre... se nos abrirá una perspectiva inmensa de combate y de trabajo comunes.» [*Del anatema al diálogo,* París, Plon 1965, págs. 124-125.]

Confieso que cuando leí este párrafo me vino a la memoria lo que le pasó a Galileo. Creo que unos y otros no debemos ni evocar ni dilatar morbosa o rencorosamente la significación de este hecho histórico en sí mismo, ni la persistencia temporal de su efecto ateizante; pero creo también que no podemos menos de comprender que el suceso histórico se haya convertido en un símbolo de una mentalidad, que un hombre de ciencia no puede compartir, y que hasta no hace mucho, no podía pensar sin razonables reservas que estuviera superada totalmente. Hoy las cosas han cambiado, y las ha hecho cambiar quien puede hacerlo; pero los prejuicios no se desarraigan en un momento. Es necesario el diálogo para clarificar las cosas y pro-

gresar hacia la unidad orgánica del saber científico-teológico, y para que las repetidas declaraciones de la Iglesia, de que ella reconoce y promueve el valor positivo de la investigación científica, lleguen a ser tomadas en serio, en los medios científicos hoy alejados de Dios.

Torpe y mal llamado diálogo sería por lo demás el que se centrase en una recíproca acusación y atribución de desaciertos mutuos, más o menos exagerados; pero si así hubiera de ser, qué duda cabe que tampoco les faltarían serias objeciones a los que dialogan de parte de la Iglesia para arrojarlas contra sus interlocutores. Hemos de ser serenos en la crítica, aun cuando sea autocrítica, con el sano fin de reparar el pasado y de preparar el futuro, que si son lamentables las invasiones de la teología en terreno de competencia estrictamente científica, no lo son menos las invasiones de la ciencia en terreno estrictamente teológico; y de éstas tampoco han faltado y continúan produciéndose.

Hablando de invasiones, surge la cuestión de las fronteras.

Espero, sin embargo, que se me dispense el no detenerme ahora a describir las lindes de uno y otro terreno, ni me detengo tampoco en aducir casos antigalileo, porque hemos quedado que el diálogo no se prepara así, ni debe ser así.

No fue así el diálogo de Teilhard de Chardin. Sus escritos, y su vida también—según dicen los que convivieron con él—, nos descubren cómo vivía él su

condición doble de hijo de la tierra, que se siente implicado en el mundo e interesado por el mundo y por su ser-en-el-mundo, como el más terreno de los hombres; y de hijo del cielo que vive consciente de su ser-en-el-mundo-trascendente-al-mundo, interesado por la realidad supramundana, es decir, supracientífica.

De la lucha que se entablaba en su ser a medida que la Fe y la Ciencia se lo disputaban, nos ha dejado testimonios de una sinceridad y fuerza de expresión impresionantes; pero al fin se hizo la paz.

En él se oponían inicialmente el científico y el creyente; luego dialogaron, y, al fin, se abrazaron en la unidad personal de un hombre cristiano [y sacerdote], para quien su Fe y su Esperanza en Dios, y su fe y su esperanza en el mundo y en el hombre, no eran dos credos antagónicos, sino dos componentes de una misma energía vital, que actuaba en una doble dimensión, pero en perfecta armonía consigo misma. A estae energía Teilhard la llamó «amor».

Amemos nosotros la verdad que nos aporta nuestro interlocutor, y aunque juzguemos que no la aporta, amemos siempre a nuestro interlocutor y tratemos de comprender su punto de vista—aunque no podamos compartirlo—, y tratemos de aportarle la verdad que hacemos nuestra, diciéndosela en su lenguaje, para que nos entienda, Así haremos la verdad en la caridad, como San Pablo enseña. [Ef. 4, 15.]

Justamente esperamos que esta disposición sea re-

cíproca, pero no nos hemos de hacer muchas ilusiones respecto del ritmo a que se va a realizar la inteligencia mutua, porque la situación presente es compleja, y no son sólo factores de orden científico, los que determinan el punto de vista de los hombres respecto de Dios y de la religión cristiana. Y esto vale proporcionalmente también para el diálogo entre científicos creyentes y teólogos, en orden a la mutua colaboración a que el Concilio nos exhorta para la implantación del mundo y del hombre en Dios.

Seamos conscientes de que el ateísmo es una grave amenaza a los valores más preciosos del hombre; y, en la modalidad que acabamos de considerar, tanto más peligroso cuanto que aparece como la liberación de la última y más penosa servidumbre del hombre, y por presentársele esta forma al hombre como la consecuencia de algo tan digno y enaltecedor del hombre como son la Ciencia y la Técnica, realizaciones ambas del esfuerzo humano.

Existe un informe reciente sobre la situación española en este aspecto del ateísmo. Es de carácter privado y no está hecho muy a fondo, pero sí es suficientemente orientador. De él se deduce que en los medios prevalentemente científico-técnicos, el ateísmo adopta la forma agnóstica-liberal, y que no faltan representantes de un cierto racionalismo que querría llegar a conclusiones ateas por razones «científicas», sobre todo a partir de una concepción biologista del hombre.

Entre las causas del ateísmo en España, y sobre la base de datos inmediatos tomados en los medios a que se refieren, se señalan, entre otras:

1. El rápido crecimiento científico y técnico, que ha desacralizado un mundo ingenuamente religioso (donde se explicaban los fenómenos demasiado inmediatamente por Dios, y se recurría a Dios para efectos propios de la técnica). Con el progreso el hombre siente que ya no necesita así de Dios, y, forzando la consecuencia, llega al agnosticismo (simplemente práctico o sistemático). Los valores cristianos se habían hecho demasiado solidarios con los de la sociedad pre-técnica, hoy en crisis.

2. El humanismo, que hace al hombre desear más positivamente la emancipación. Se llega a sentir a Dios como un positivo estorbo a la grandeza humana, a la libertad humana. La religión aparece como alienadora.

En realidad sucede lo contrario; el ateísmo cientificista, pretendiendo ser un humanismo, resulta ser una negación del hombre mismo, pues falsea radicalmente la más íntima esencia del ser humano; él, y no la religión, es el que implica la alienación radical, que ahora podemos llamar con más precisión que al comienzo, alienación cientificista y tecnicista.

Por eso, «la labor del científico creyente—escribe uno de ellos, el Dr. Paul Chauchard—, consiste en trabajar por promover el espíritu de síntesis que

facilitará el acceso a todos a la filosofía y a la fe; no en la repulsa de la Ciencia, o en la afirmación de sus insuficiencias, sino basándose en lo que la Ciencia entrevé de las realidades superiores. Rechazando a la vez el pesimismo maniqueo que desprecia la Ciencia y la materia, y el optimismo pelagiano que cree que el progreso científico conduce por sí mismo al progreso humano y a la felicidad, logrará poner la ciencia y el hombre en su sitio». [*Biologie et apologetique*, en *Science et Foi*, París, Fayard 1962, página 282.]

Nunca como hoy ha parecido tan clara la posibilidad de un profundo acuerdo entre la verdadera ciencia y la verdadera fe, una y otra al servicio de la única verdad. [Mensaje del Concilio a los intelectuales y hombres de ciencia, BAC, pág. 733.] Pero sólo en el diálogo es posible llegar a él. Por eso la Iglesia lo quiere, prudente y sincero, y exhorta al estudio, de manera que la investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un mejor conocimiento de la fe. [*O. c.*, n. 21, pág. 236; n. 62, pág. 305.]

A este fin proclama la Iglesia que debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la debida libertad de investigación, de pensamiento, y de manifestación humilde, pero valiente de su opinión, en aquellas cuestiones que pertenezcan al campo de su especialidad. [*O. c.*, n. 62, pág. 305.]

Y, al mismo tiempo, exhorta también a los intelectuales y hombres de ciencia a la investigación sin desesperar jamás de la verdad, recordándoles que en esta tarea se implica una responsabilidad que pesa sobre aquellos que oscurecen el espíritu con miles de artificios, le deprimen, le ensoberbecen, le engañan o le deforman. [Mensaje del Concilio a los intelectuales y hombres de ciencia, BAC, pág. 733.]

El principio básico para los hombres de ciencia, es esforzarse por pensar bien. Para ayudarles a hacerlo la Iglesia les ofrece la luz de la Fe; de esa Fe a cual se opone el espíritu del humanismo moderno. [*O. c.*, pág. 733.]

Todas estas son ideas y expresiones conciliares.

He aquí por qué resulta hoy tan clave la función del científico y del técnico creyentes: competentemente preparados en su especialidad y con una cultura religiosa superior, pueden cooperar a realizar con su actividad teórico-práctica la síntesis unitaria del hombre-cristiano-en-el-mundo; a contener el saber científico y la eficacia técnica dentro de sus límites naturales; a testimoniar el verdadero valor y la verdadera dignidad del hombre, autor del hecho científico-técnico; a potenciar al máximo el saber y la acción del hombre en el mundo, orientando la Ciencia y la Técnica hacia el verdadero Bien de la familia humana, en su doble dimensión inmanente y trascendente.

Sólo la realidad fáctica de un humanismo cristiano, vivido en su doble dimensión mundana y divina, podrá contener el avance del humanismo ateo.

«El influjo del progreso científico-técnico sobre las viejas tradiciones culturales y religiosas, es un proceso que ha escapado ya al control de los medios humanos; tenemos que aceptarlo como uno de los rasgos esenciales de nuestro tiempo, e intentar en la medida de lo posible ponerlo en relación con los valores humanos que constituían el objetivo de las viejas tradiciones culturales y religiosas. Séame permitido citar en este lugar una historia procedente de la religión casidita: Había una vez un viejo rabino, un sacerdote famoso por su sabiduría, a quien todos acudían para pedir consejo. Un día le visitó un hombre que estaba desesperado por las transformaciones que se operaban a su alrededor, y se quejaba de los daños que se ocasionarían por el llamado progreso técnico. ¿No son todos esos cachivaches objetos sin valor, dijo, si se los compara con los verdaderos valores de la vida? Pero el rabino contestó: De todas las cosas se puede aprender algo; no sólo lo que Dios ha creado, sino también lo que el hombre ha hecho puede enseñarnos algo. Qué podemos aprender del tren? dijo el hombre incrédulo. «Que por causa de un momento podemos perderlo todo.» ¿Y del telégrafo? «Que toda palabra se cuenta y ha de ser pagada.» ¿Y del teléfono? «Qué allí se puede oír lo que aquí hablamos.» El visitante com-

prendió lo que el rabino quería decir, y siguió su camino.» Estas palabras no son mías, son de Werner Heisenberg, Nobel de Física y uno de los creadores de la Ciencia moderna. [*El papel de la Física moderna en el desarrollo actual del pensamiento humano. Universitas*, 1 (1963) 134.]

Hoy estamos todos llamados a hacer un esfuerzo por reencontrar en el mundo y por el mundo científico-técnico los grandes valores auténticamente humanos y, por tanto, a la vez mundanos y trascendentes, sin descansar en la pacífica posesión de una cultura y de una Fe que en su fundamentación y en su forma de expresión, aparecen excesivamente identificadas con una situación histórica de la Humanidad, que, queramos o no, ha pasado ya o está siendo desplazada por una visión del mundo y del hombre que pretende construir el futuro al margen de Dios.

ATEISMO EXISTENCIALISTA

JOSE
GOMEZ
CAFFARENA

ATEISMO EXISTENCIALISTA

La palabra «existencialismo», y todas las derivadas de ella, formaron una parte considerable del argot europeo de la última posguerra. Si al hombre de la calle de hoy, en nuestras latitudes hispánicas—donde la moda no llegó tanto, pero llegó de alguna manera—, le preguntamos aún, qué piensa que es un existencialista, posiblemente responderá algo así como: «un hombre vestido estrafalariamente, con barba a medias (si es mujer, con greñas) y poseído de angustia». Este último rasgo sería el decisivo, desde luego.

Quizá nos sonreímos cuando nos hablan de existencialismo. Lo consideramos como una moda superada. Entonces, la primera cuestión que yo tengo que abordar en esta conferencia, es por qué tratamos aún hoy del existencialismo, del ateísmo existencialista.

Quizá recordáis también algunas anécdotas poco estimulantes. El mismo «papa» del existencialismo francés, Jean-Paul Sartre—de quien vamos a ocuparnos más extensamente que de nadie—parece res-

pondió en alguna ocasión, cuando le preguntaban: «Por favor, ¿qué es el existencialismo?» «Bien, yo no sé lo que será para otros. Para mí ciertamente es, por lo pronto, una manera de existir...»

Una *boutade* para despejar a los periodistas quizá ha trascendido, y es posible que nos sintamos escépticos al abordar el tema. Naturalmente, yo debo despejar o tratar de despejar ese escepticismo. Y digo que sí, que hay que tomar en serio, aún hoy, ese fenómeno cultural de nuestro siglo, que ha sido—que *es* aún en gran medida—de lo más significativo; y que al tratar los problemas del ateísmo actual, es inevitable tratar éste específicamente, porque si bien hay ateísmos más masivos, más formados y equipados para la lucha, como puede ser el del pensamiento marxista; y si bien, el ateísmo que más fácilmente asalta al hombre de la calle, es ese ateísmo cómodo de la indiferencia, pretendidamente apoyado en la ciencia, sin embargo, son dos motivos del ateísmo existencialista—el mal; el sinsentido del amor y la libertad—los que están más profundamente presentes en las mentes de muchos que se declaran ateos. Hay que tomarlo, pues, en serio.

Es ciertamente un fenómeno epocal. Me parece inútil hacerse la pregunta de hasta cuándo va a durar: es un hecho que aún perdura entre nosotros; no pretendamos salirnos del tiempo. Todo en la historia humana es epocal y tenemos que vivir nuestro día. Si han pasado años densos y nos sentimos ya

lejos de los extremismos, pero sólo relativamente lejos. Existe en nuestro ambiente mucho de esta motivación que voy a tratar de presentaros. Hubo moda y casi ha pasado. Pero había más que moda y eso perdura. Quizá hoy podemos, por ello, hacer justo balance y decir que hay en el existencialimo mucho que pervive aún; algo, incluso, que debe pervivir.

¿Qué es ello? Tratemos de responder, ante todo, de un modo serio a la pregunta: *¿qué es el existencialismo?*

* * *

Empezaron a hablar insistentemente de *existencia*, de *filosofía de la existencia,* dos alemanes en la primera posguerra, en el intervalo entre las dos guerras mundiales de nuestro siglo: Karl Jaspers y Martin Heidegger. Vieron precisamente aquí el modo de filosofar propio de nuestro tiempo: en el centro, *el hombre;* y el hombre *concreto, individual.*

Había en esta toma de postura frente a los idealismos, frente al logicismo neokantiano imperante en muchas zonas de Europa, frente a ciertas derivaciones de la misma fenomenología de Husserl; había en este acudir al hombre concreto, algo muy análogo a lo que significó en el siglo pasado la reacción del danés Kierkegaard contra el idealismo totalitario de Hegel. Kierkegaard reaccionó en nombre de individuo, eso que somos cada uno, y que es lo que hay que salvar en definitiva. Su tumba,

quiso que no ostentara sino este título: «Un individuo.» Frente al «Todo», contra todo esfuerzo de totalización, la aserción de lo individual. Y él fue el primero que acuñó con sentido teológico este lenguaje que hoy han redescubierto y han secularizado estos pensadores alemanes, Jaspers y Heidegger: la *existencia,* la *libertad,* la *angustia*—como vivencia profunda de ese estar amenazado de nuestro «yo» por algo muy complejo, pero real—; y, como salvación, la *fe.*

Esto último en el cristiano fervoroso que era Kierkegaard, nos resulta más comprensibe. Pero es que hoy la salvación, aun el filósofo sólo la ve posible como fe. No basta la ciencia, no basta su desarrollo en la técnica para salvar al hombre; para dar *sentido* a la ciencia y a la técnica en servicio del hombre, hace falta algo que ya no se conquista por ciencia, ni por técnica; y eso es una *fe,* una «fe filosófica», nos dirá Jaspers en una clara secularización de la palabra cristiana de Kierkegaard.

En las «situaciones-límite», el hombre emerge de la vulgaridad. Se hace entonces «existencia» (conforme a la etimología latina, algo *que surge*). El hombre, entonces, se enfrenta *auténticamente* con la realidad, lo que es decir que se vive como *libertad*; pero esto sólo le es posible por la «fe filosófica» más allá de toda ciencia; y de cara a la *Trascendencia:* un vocablo ambiguo que cubre al Dios de las religiones, sin querer identificarse con El. Este es el pensamien-

to de Karl Jaspers. La primera presentación de una filosofía existencial en nuestro siglo.

Heidegger le sigue con variantes originales, menos halagüeñas. Hay que emerger, dirá también del «se»—de la masa, diría Ortega—. Tenemos que hacernos *auténticos,* asumiendo el *proyecto* vital que somos cada uno, abrazándolo, realizando así nuestro ser, que, si bien nos ha sido dado inicialmente sin pedirnos permiso—nos encontramos un día ahí, «arrojados» en el mundo—sin embargo, nos ha sido dado como *proyecto,* para que nosotros lo realicemos entre mil posibilidades. Esto es lo propio del hombre frente a todos los «entes» no humanos de nuestro mundo. Y esto da al hombre su más trágico destino: siempre de cara a la última y decisiva posibilidad, la muerte, interrogarse por el *sentido del ser,* que se revela a su través como un horizonte de temporalidad...

Muy filosófico y muy abstracto todo esto hasta ahora, ¿no es verdad? Sin embargo, ya acusa el impacto de la primera guerra en la humanidad; es una temática inconformista, revisionaria, como fue la de Kierkegaard frente a idealismo de Hegel en el siglo pasado.

Pero cuando el existencialismo ha salido a la calle y ha triunfado, es en la segunda posguerra, y si en la primera fue casi pertenencia exclusiva de los pensadores alemanes, en la segunda ha tenido por principal escenario a Francia, la nación que por todas

las circunstancias había experimentado como más brutal el *shock*.

Este es el «existencialismo» que ha pasado a la calle. Y se comprenden su tono desgarrador y su ateísmo. De él nos vamos a ocupar.

Hacía falta, sin embargo, para ser honestos, poner siempre por delante la otra floración de pensamiento existencial, la alemana, más positiva y más rica, más llamada a pervivir. Creo que la básica posición existencial es el punto de partida de la Metafísica posible a nuestro tiempo; prolongación del esfuerzo filosófico más genuino de los siglos pasados, crea el ámbito más actual del reencuentro de los grandes temas y de las grandes respuestas, últimamente de Dios. Yo creo que una filosofía de hoy *tiene que ser* un poco existencial. Pero al decir esto, insisto, pienso más en la filosofía alemana. De la que voy a hablar ahora, porque es la que nos ofrece un típico ateísmo, es de la filosofía existencial francesa. Aun en ella, como veremos, hay valores positivos.

* * *

Albert Camus, Premio Nobel, magnífico literato, sin duda conocido de gran parte al menos de este auditorio, parece respondió en alguna ocasión, en que le preguntaron cuáles iban a ser los profetas de la posguerra francesa: «Karl Marx, Jean-Paul Sartre y Cristo; y precisamente por este orden.» No añadió, como pudo añadir, que él también era e iba a ser

un profeta. No lo quería; detestaba las ideologías. Y, sin embargo, quizá más que ninguno, él tuvo un fuerte mordiente en la juventud. Sin alardes eruditos, fue un gran filósofo vital.

Más que ninguno, él ha pasado las fronteras. Indudablemente en España, Sartre es un mito un poco exótico. He hecho muchas veces la experiencia de leerlo, comentarlo, presentarlo en síntesis a auditorios españoles, y la primera reacción siempre ha sido una sonrisa escéptica. Aún así, su problemática honda preocupa aún a los que no se reconocerían en sus expresiones. En cuanto a Albert Camus, sé que se le ha leído con pasión y que siempre despierta ecos cordiales en el corazón español. (Quizá algo tiene que ver el que era hijo de madre española.)

Vamos a tratar de enfrentar entre sí—y, al hacerlo, de enfrentarnos nosotros con ellos—a estos dos hombres, el filósofo-literato y el literato-filósofo. Se complementan en su «existencialismo». Y espero que nos sintamos cerca de sus inquietudes. Por debajo de las peculiaridades de ambiente francés, son vivencias universales las que ellos han sabido expresar. Por eso, espero que acabéis viendo acertado que les dé la importancia y el relieve que les voy a dar.

El existencialismo pone en el centro al hombre. *Es, pues, un humanismo.* Este es precisamente el título de una famosa conferencia en que Jean-Paul Sartre presentó el año 1946 su tendencia filosófica al gran público. Discutía con grupos marxistas, con pensado-

res humanistas de otro tipo, con los cristianos; y se presentaba a sí mismo como un humanista. Para entonces era ya bien conocido, había participado junto con los marxistas, con su amigo (entonces) Albert Camus, con los cristianos también, en la Resistencia. Habían vivido juntos una lucha y habían tratado de darle un sentido. Sartre encierra el sentido que él pretendía dar en esto: un humanismo, un humanismo total. Entonces nos preguntaremos: ¿por qué es ateo Sartre? ¿Es por humanista? ¿Es que todo humanismo debe ser ateo?

Son preguntas que nos conciernen. ¿No sería un suicidio para el creyente admitir que debe renunciar al humanismo? Si le preguntamos a Sartre, la respuesta la tendremos bien clara. Tanto en sus obras profundas de lucubración filosófica más o menos afortunada, como en las afortunadísimas presentaciones literarias, sus novelas, sus piezas de teatro, mantiene que la opción por el hombre envuelve la exclusión de Dios. En labios del protagonista de «El Diablo y el Buen Dios» (1951), el dilema es éste, después de una serie de vicisitudes que se piensa lo justifican: «si Dios existe, el hombre es nada. Si el hombre existe...» Unos puntos suspensivos dejan sacar la conclusión. Uno de los personajes no quiere oírla. Quiere salir corriendo, pero el protagonista, que ha hecho el descubrimiento, le fuerza a oírla. Y añade un estremecedor «Aleluya», invirtiendo los términos del conocido de Pascal; «Aleluya, Dios no existe; fuera

los dioses, fuera los monstruos, fuera el orgullo; no hay cielo, no hay infierno, no hay más que la tierra.»

¿Es, sin embargo, este «aleluya», que Sartre encontró teatralmente oportuno y conveniente, *el que da el profundo sentido* de esa declaración que no se quería oír: «si el hombre existe, entonces Dios tiene que ser nada»?

Preguntémonos antes *otra* pregunta: *¿por qué* dice Sartre esto? Yo no puedo pretender presentar aquí sus razones en detalle. Voy a insinuar sintéticamente dos aspectos que luego nos van a servir y a ser necesarios.

Dios sería una gran Mirada, con su saber infinito. En nuestra propia subjetividad nosotros miramos el gran mundo de las cosas. Pero cuando de repente nos sorprendemos mirados por otro sujeto, encontramos que esa mirada nos vacía de nuestra intimidad, nos hace como cosas. Sartre explica así el origen de la vivencia de vergüenza. Piensa también que encontraremos después oportuno explotar esa nuestra «cosificación» forzada por la mirada ajena y que éste es el sentido del «amor». (Ya volveremos sobre esta horrible desfiguración.)

Pero, para lo que por el momento nos interesa, queda claro que Dios sería la gran mirada siempre abierta sobre nosotros. Nos vaciaría. Quizá sería muy cómodo, pues nos ahorraría la angustia de nuestra subjetividad. Pero la realidad es que somos sujeto,

intimidad, conciencia, mirada... Y tenemos que rechazar la existencia de esa infinita Mirada ajena, que nos imposibilitaría ser lo que somos.

Nuestra subjetividad tiene un nombre más profundo: «libertad». Y, ahora más neto que antes, *Dios haría irreal nuestra libertad.* La libertad es, para toda honda antropología, el supremo bien del hombre. Pero Sartre no la concibe con la tradición, como el poder de autodeterminarnos por un bien o por un mal que de antemano se nos dan como tales por una ley inscrita en nuestra misma naturaleza, puesta allí por Dios. Reducir la libertad a eso, sería disimularnos (con «mala fe») lo radical de nuestra libertad. Tenemos que llegar a confesarnos que somos libres para *hacer* el bien y *hacer* el mal, en el sentido de que sea bien aquello que nosotros hacemos que sea bien y sea mal aquello que nosotros hacemos que sea mal. No nos refugiemos cómodamente en una «esencia» nuestra, preconcebida por Dios, que ya esté siempre dada y nosotros no tengamos sino que ir alcanzando con nuestra pequeña libertad. Reconozcamos que estamos ahí arrojados en la existencia, desnudos de valor, teniendo que hacer nosotros nuestra propia tabla de valores. Es más responsable esto, piensa Sartre; él querría mantener que no es un amoralísimo fácil el del «si Dios no existe, todo está permitido», de Dostoiewski, que él recoge. Piensa que su verdadero sentido es: «si Dios no existe, somos los autores del

bien y el mal: no puede existir Dios, porque tenemos que reconocernos autores del bien y el mal».

Sartre sólo tiene una prueba racional, rebuscada y gratuita, de que nuestra libertad sea así como dice: para él, la subjetividad es *pura negatividad* y sería inconsecuente tenerla por un valor preexistente a su mismo despliegue activo de creadora de valor. No pretendo que se entienda esto: sólo haberlo mencionado. Pero es que en Sartre se trata, más hondo que toda razón, de una intuición originaria, la que ha tenido en la *angustia,* tal como él la interpreta: se ha sentido, desde un principio, *solo en la existencia.*

Como se ha sentido también lleno de «náusea», ante la pura gratuidad, pura facticidad de la existencia propia en el mundo. La formidable descripción de la experiencia metafísica del hecho del existir (que le califica como un filósofo de raza) queda en él enturbiada por la simultánea percepción de la gratuidad y del sinsentido. De ahí la náusea. Es una vivencia totalmente afín a la de la angustia, tal como Sartre la ha sentido.

Estamos, con esto, viniendo ya a responder a la pregunta que primero nos planteábamos sobre el *sentido profundo del ateísmo* de Sartre, de la oposición exclusiva entre Dios y el hombre. No es un sentido gozoso, a pesar de su «aleluya». La oposición: o el hombre o Dios, estaba ya hecha en el siglo XIX. Era el tema fundamental en el humanismo de Feuerbach: la religión «aliena» al hombre; el hombre incapaz

aún de aceptar la idea de su propia grandeza, la proyecta fuera de sí en eso que llama «Dios», para postrarse ante ella. Hoy, ya maduro, debe el hombre reconocer en sí su propio valor, y transformar la Teología (y el Cristianismo) en Antropología. Sabemos que de esta idea de Feuerbach deriva el ateísmo del joven Marx, que es por eso mismo profundamente humanista, si bien mucho más realista y práctico, deseoso de eliminar la alienación religiosa, no en teoría (como encuentra hecho por Feuerbach), sino en *realidad,* acabando con la alienación económica, social y política, que es su verdadero origen.

Por esto es también por lo que Nietzsche escribió repetidamente su «Dios ha muerto». Era ante todo una constatación, ya en los últimos decenios del siglo pasado. Pero una constatación de un hecho que fatalmente tenía que haber ocurrido: el hombre no podía tolerar a ese Dios que le vaciaba. La muerte de Dios va a ser el comienzo de la búsqueda del superhombre. Aunque con un fondo de grandeza trágica, es profundamente exultante esta vivencia de Nietzsche. Es el redescubrimiento de la grandeza humana. La muerte de Dios va acompañada de la boda de la Humanidad con lo Absoluto.

El «aleluya» de Sartre querría repetir el grito de Nietzsche. Pero su tono, a pesar del intento, es bien diverso. La dan más bien las últimas palabras: «estamos solos; sólo la tierra». Y la tremenda renuncia («a los héroes y a los santos»), que esto impone, no

deja al hombre precisamente alegre. Es que en los años tan densos que han corrido desde Nietzsche, la humanidad ha vivido experiencias muy trágicas. No llega el superhombre. En su lugar hemos tenido la experiencia tremenda de las guerras, de la ambigüedad de los valores científico-técnicos, de la ambigüedad también de las realizaciones de la revolución.

En el siglo XIX se acudió al mito de Prometeo (el conquistador del fuego en favor de los hombres) para expresar la conciencia que el hombre tomaba de su ateísmo como liberación gozosa. Hoy veremos que es más bien el mito de Sísifo (la desesperante subida de la piedra monte arriba para tener que volver a dejarla) el que parecerá a Albert Camus expresar nuestra situación.

En todo caso es más bien lucidez, pero lucidez amarga, la que hoy nos lleva a seguir negando a Dios. La libertad es, sin duda, para Sartre una inmensa grandeza del hombre. Pero una grandeza sombría, molesta, a la que fácilmente querríamos poder renunciar. «Les dejarás su desnuda existencia»: así dice Júpiter a Orestes en el drama «Las Moscas». Orestes lo sabe, no está precisamente exultante por su descubrimiento. La felicidad de dejar escrúpulos y remordimientos que ligan al pasado, el descubrimiento de la libertad, se hace sólo «más allá de la desesperación». «Estamos condenados a la libertad.»

Camus abre su obra «El Mito de Sísifo» (1942) con esta pregunta: «El suicidio, he aquí la única cues-

tión filosófica de verdad. ¿Vale la pena vivir la vida?» Es reflejo de todas las sacudidas que ha experimentado nuestro tiempo. Para él también sigue en pie la oposición entre el hombre y Dios. Hay que optar entre los dos. Pero ahora optar por el hombre no es ya hacerse ilusiones: no es creer que a la primera vamos a arreglar el mundo. Ni siquiera que vamos a llegar a arreglarlo al cabo de mucho tiempo. No es creer que vamos a apaciguar nuestras inquietudes más profundas. No es creer que vamos a encontrar el camino de una vida mejor. Es sencillamente, ser lúcidos y ver que no podemos hacer otra cosa.

Aquí quizá los cristianos de hoy podemos intervenir para preguntar modestamente a estos hombres: ¿No será, más bien, que no hay que mantener esa absoluta oposición entre Dios y el hombre? Hacemos esta pregunta pidiéndoles que reflexionen, tal vez que rectifiquen. Pero tenemos que preguntarnos también nosotros al mismo tiempo: ¿no será que quizá, por nuestras concepciones y nuestras aptitudes, muchas veces habíamos parecido efectivamente oponer Dios al hombre, de manera que haya sido justa esa reacción del humanismo?; ¿no hemos sido demasiado poco humanistas—hemos creído, incluso, que debíamos serlo—y hemos dado origen con nuestra mala imagen de Dios a esa reacción, que no aprobamos? Esto nos tiene que hacer reflexionar.

* * *

Creo que, en todo caso, adonde debemos llevar el diálogo en este momento, es a un punto decisivo, realmente implicado en lo dicho, pero que podía pasarnos desapercibido.

Sartre lo ha notado con sinceridad. Poco después de su frustrada exultación, el héroe de «El Diablo y el Buen Dios» reconoce que la grandeza de su inmensa soledad, de esa libertad que tiene que ir haciendo el bien y el mal sin contar con ningún apoyo en el cielo, también «le aleja de los demás», le constituye en un solitario en medio de otros solitarios. No es posible el amor puro, entendido como adhesión al valor absoluto que se reconoce en los demás.

Los otros no pueden tener sino el valor que yo les dé y yo se lo daré buscando mi expansión, en función de ella. El amor no puede tener otro sentido que el de una expresión del egoísmo individualista.

Estas últimas y terribles consecuencias nos enfrentan con el drama más íntimo y desgarrador del humanismo existencialista. Sartre acepta lúcidamente las consecuencias; es más, las justifica desde su filosofía de la subjetividad como pura negatividad. Amar, para quien se siente nada y aspira febrilmente a darse una cierta realidad, sólo puede consistir en buscar llamar la atención de los otros, para que con su mirada me den esa realidad que a mí me falta y yo no puedo darme. El momento fundamental en todo encuentro intersubjetivo no puede ser otro que

el *conflicto.* Sólo que yo puedo llevar éste por el camino táctico de la conquista insinuante. Inútilmente, sin embargo: buscar que el otro me ame no puede ser sino buscar que él también busque que yo...; un indefinido reenvío, como el de dos espejos que, frente a frente, se devuelven fríamente sus rayos sin nunca propiamente dar nada de sí. Lo ha dramatizado con su fuerza acostumbrada. Los personajes de «A Puerta Cerrada» intentan en la escena una convivencia imposible, porque no son más que tres núcleos de egoísmo enfrentados entre sí. Están condenados a pasar así en adelante su vida, y eso es el infierno. «No hacen falta parrillas, no hacen falta tridentes, el infierno son los otros.» Es desolador. Nosotros cristianos podemos entender muy bien que el infierno real deba de ser algo así, precisamente la exclusión definitiva del amor. Pero lo que no podemos admitir es que ése sea ya en este mundo el sino del hombre.

¿Por qué dice Sartre esto?, nos preguntamos. Pero quizá encontramos ya una respuesta, aún sin necesidad de acudir a sus complicadas concepciones filosóficas. Quien excluye a Dios, que es Amor, lógicamente acabará excluyendo también todo amor. Declarar, como él hace temáticamente, que el amor no puede ser sino un esfuerzo titánico del egoísmo por conquistar «por las buenas» a los otros (igual que también otras veces los intenta conquistar «por las malas») es lógico, si somos puro egoísmo. Se ha per-

dido la generosidad del «ágape» cristiano: aquel «más feliz el dar que el recibir», y el entregarse, como Dios se entrega en la creación y más aún en la elevación sobrenatural del hombre al rango de hijo suyo.

Es desoladora la consecuencia de Sartre, pero es constante en sus obras, aún tras la mitigación que supone su «conversión al marxismo» en la «Crítica de la Razón Dialéctica» (1960). La base de las relaciones humanas sigue siendo el conflicto. Precisamente por eso, acaba excluyendo todo optimismo sobre el futuro humano. No podremos construir una ciudad ideal. Lo más que llega a conceder es que quizá puede ser que algún día cambien las cosas. Pero en todo caso, «hoy es demasiado pronto para el amor».

Ahora comprendemos, quizá mejor, sus vivencias de «angustia» y «náusea». Podemos, incluso, preguntarnos si lo que hay en el fondo de su negación de Dios no es un desconocimiento inicial del amor. Ciertamente, si el amor no es posible, ¿podremos los hombres pensar siquiera en Dios?

Sin pretender volver a lo que se ha intentado hacer a veces, una especie de diagnóstico psicoanalítico de Sartre, a través de sus personajes—algo poco fundado y prácticamente imposible—, sí podemos encontrar, brindando por él mismo en su último obra «Les Mots», autobiografía de su infancia hasta los once años,

una cierta luz en la relativa ausencia inicial de las vivencias más generosas del amor humano.

Perdió su padre a los dos años. Su madre se casó de nuevo cuando él tenía once años; pero tampoco en el intervalo pudo ser toda para él; tenía que ser hija de sus propios padres, a quienes no había agradado su matrimonio y que le restregaron una y otra vez su situación actual. El la vio trabajar prácticamente como criada de sus abuelos, siempre humillada. El la miraba con cierta compasión, como a una hermana. Quizá todo esto le impidió sentir en plenitud eso que un niño debe sentir de su madre, aprendiendo a mirar el mundo con los ojos del amor.

Otros muchos rasgos de su infancia, que no puedo detallar, nos llevarían quizá a la misma conclusión, y quizá esto nos explicaría entonces el por qué ha llegado a ver a Dios siempre como esa inmensa mirada que le vaciaría, en vez de verlo como el apoyo paternal en que cobrar fuerza para lanzarse, en su emulación, a la aventura del amor generoso; por qué ha visto a Dios como el límite de nuestra libertad, más que como su condición última de posibilidad y desarrollo. (Se hace inevitable preguntar aquí si es verdadera libertad ese absoluto encierro en uno mismo, por mucha arbitrariedad que el encierro permita; si puede haber otra libertad verdadera que la del verdadero amor.)

* * *

En todo caso, aquí le hace un aleccionador contraste su compañero un tiempo y amigo, luego adversario, Albert Camus. También él sintió—en su época «absurdista», tuberculoso y viendo frustrarse sus ideales de dicha—el desengaño y la tentación de declarar imposible el amor. El drama «Calígula» o la novela «El Extranjero» lo expresan de modo desgarrador. Pero algo más hondo iba a abrirse camino, aferrándole desesperadamente a la realidad del amor. Así cobraría sentido su consigna de «aceptar el reto del absurdo».

El descubrimiento decisivo se ha hecho en los momentos de la Resistencia. La lucha común ilumina un hondo vínculo de fraternidad. Parodiando a Descartes dirá: «Me rebelo, luego existimos.» Existimos colectivamente como Humanidad. —¿Contra quién te rebelas?, le dirá Sartre irónicamente. ¿No eres ateo como yo?—. Pero Camus no piensa primariamente en una rebelión contra Dios. Su rebelión es *contra el mal.*

El mal, la mayor objeción contra Dios, es objeción también para Camus. Pero, más fundamentalmente, le es estímulo y aliento en una acción solidaria por darle un remedio. La vida encuentra así un sentido, y con esto en el seno del existencialismo—porque él, que no era un filósofo técnico, puede ser para nosotros el representante más típico del existencialismo como vida—se va a retrazar, por el amor, *un camino de vuelta del ateísmo.*

Por el mal, la Humanidad está en estado «de peste». ¿Cómo va a ser este mundo la obra de Dios-Amor? La dificultad está ahí. Muchos lectores de «La Peste» es lo que encontrarán como primario, como sobrenadando a su lectura. Sin embargo, creo que no es así.

Que si hay mucho mal en el mundo es difícil creer en Dios, en un Dios Padre, que lo haya hecho, es muy antiguo. Ya lo dijo Epicuro: «o Dios quiere y no puede evitar el mal, o puede y no quiere... En ningún caso es Dios». Se ha repetido cientos de veces desde entonces. En nuestro siglo, y con tonos trágicos, no solamente por los pensadores existencialistas, sino muchos otros; por el mismo Bertrand Russell (aparentemente tan frío). En su «¿Por qué no soy cristiano?», éste es el argumento decisivo.

Pero Camus no queda ahí. Su obra contiene un cierto esfuerzo por depurar la imagen de Dios, situar en su punto el enigma del mal. La imagen rutinaria aparece en el primer sermón del jesuita Paneloux a la ciudad apestada: la peste es el azote de Dios. Tenemos que ponernos de rodillas, aceptarlo como una penitencia por nuestros pecados. Tenemos que orar para que Dios un día quiera llevárselo, como El un día lo ha descargado sobre nosotros. Nos lo merecemos, no hay más. Contra *ese* Dios, Camus se dirá rebelde. Pero el mismo jesuita también descubre la pobreza de su concepción rutinaria y se adentra dolorosamente en el misterio.

Ante el mal, los protagonistas de «La Peste» se sienten, no saben cómo, ni por qué, llevados a la obra del amor que va a tratar de remediarlo.

Rieux, el médico reflexivo, y aquel joven, Tarroux, que intenta ser «santo sin Dios», se lanzan a la aventura del amor generoso, desinteresado. Así todos los grandes personajes de la mejor época de Camus. Y logran realizaciones que nosotros, desde nuestro cristianismo sentimos muy vecinas y en las que lo único que encontramos extraño es el que se hayan de hacer precisamente sin Dios. Comprendemos el reproche de Sartre, de ser cripto-cristiano. Se nos ocurre pensar que no podrían esos personajes, si fueran reales, vivir como viven sino apoyándose profundamente en la convicción *vital* aun cuando no expresada, de un Amor inicial que guía el mundo y que les permite la aventura del amor. No son, entonces, tan sin Dios como se profesan...

Todo el sentido del humanismo creo se juega alrededor de esta cuestión fundamental del amor desinteresado. El amor daría el sentido verdadero de nuestra libertad. Y aún constituiría la posible respuesta al mal. Antes de razonarse, el amor y su exigencia *se viven.* Me parece oportuno dejar en este momento la palabra a Camus y presentar el diálogo ideológicamente central en «La Peste».

Tarroux, el joven que quiere ser santo sin Dios, ha ido a ver al médico Rieux para ofrecerse a formar equipos civiles con los que ayudar a los sanitarios en

la obra benéfica. Están exponiendo su vida, lo saben todos. Rieux el médico ha podido marcharse; tiene su mujer enferma fuera. Pero se ha quedado *porque tiene que quedarse,* aunque no sabe por qué. Y Tarroux va a preguntarle por qué se queda, para pedirle ánimo para la tarea que él mismo quiere echar sobre sus hombros.

«—Pero este trabajo puede ser mortal—le dice Rieux—. ¿Lo sabe Vd. bien? Yo tengo que advertírselo en todo caso. ¿Ha pensado Vd. bien en ello?

Tarroux le miró con sus ojos grises y tranquilos:

—¿Qué piensa Vd. del sermón del P. Paneloux, doctor?

La pregunta había sido formulada con naturalidad, y Rieux respondió con naturalidad también:

—He vivido demasiado en los hospitales para gustarme la idea del castigo colectivo. Pero, ya sabe Vd., los cristianos hablan así a veces, sin pensar nunca realmente. Son mejores de lo que parecen.

—¿Vd. cree, sin embargo, como Paneloux, que la peste tiene alguna acción benéfica, que abre los ojos, que hace pensar?

—Como todas las enfermedades de este mundo. Lo que es verdadero de todos los males de este mundo lo es también de la peste. Eso puede engrandecer a algunos. Sin embargo, cuando se ve la miseria y el sufrimiento que acarrea, hay que ser ciego o cobarde para resignarse a la peste.

Rieux había levantado apenas el tono, pero Tarroux hizo un movimiento con la mano como para calmarlo. Sonrió.

—Sí—dijo Rieux alzando los hombros—; pero Vd. no me ha respondido. ¿Ha reflexionado Vd. bien?

Tarroux se acomodó un poco en su butaca y dijo:

—¿Cree Vd. en Dios, doctor?

También esta pregunta estaba formulada con naturalidad; pero Rieux titubeó.

—No. Pero eso, ¿qué importa? Yo vivo en la noche, y hago por ver claro. Hace mucho tiempo que he dejado de creer que esto sea original.

—¿No es eso lo que le separa de Paneloux?

—No lo creo. Paneloux es hombre de estudios. No ha visto morir bastante a la gente. Por eso habla en nombre de una verdad. Pero el último cura rural, que haya oído la respiración de un moribundo, pensará como yo. Se dedicará a socorrer las miserias más que a demostrar sus excelencias.

Rieux se levantó; ahora su rostro quedaba en la sombra.

—Dejemos esto—dijo—, puesto que Vd. no quiere responder.

Tarroux se sonrió sin moverse de la butaca.

—¿Puedo responder con otra pregunta?

El doctor sonrió a su vez.

—Usted ama el misterio, vamos.

—Pues bien—dijo Tarroux—. ¿Por qué pone en ello tal dedicación si no cree en Dios? Su respuesta puede que me ayude a mí a responderle.

Sin salir de la sombra [vean el simbolismo], el doctor dijo que ya había respondido, que si él creyese en un Dios Todopoderoso, no se ocuparía de cuidar a los hombres y le dejaría a Dios ese cuidado; pero que nadie en el mundo, ni siquiera Paneloux, que creía y cree, nadie cree en un Dios de ese género, puesto que nadie se abandona enteramente; y que en esto, por lo menos, él, Rieux, creía estar en el camino de la verdad luchando contra la creación tal cual es.

—Ah—dijo Tarroux—; entonces, ¿ésta es la idea que Vd. se hace de su oficio?

—Poco más o menos—dijo el doctor volviendo a la luz.

Tarroux se puso a silbar suavemente y el doctor se le quedó mirando.

—Sí—dijo—; Vd. dice que hace falta orgullo, pero yo le aseguro que no tengo más orgullo del que hace falta, créame. Yo no sé lo que me espera, lo que vendrá después de todo esto. Por el momento hay unos enfermos a los que hay que curar. Después, ellos reflexionarán y yo también. Pero lo más urgente es curarlos. Yo les defiendo como puedo.

—¿Contra quién?

Rieux se volvió hacia la ventana. Adivinaba a lo lejos el mar en una condensación más oscura del horizonte. Sentía un cansancio inmenso y al mismo tiempo luchaba contra el deseo súbito de entregarse un poco a este hombre singular, en el que había algo fraternal, sin embargo.

—No sé nada, Tarroux. Le juro a Vd. que no sé nada. Cuando me metí en este oficio lo hice un poco abstractamente. En cierto modo porque lo necesitaba, porque era una situación como otra cualquiera, una de esas que los jóvenes eligen. Acaso también porque era sumamente difícil para el hijo de un obrero como yo. Y después he tenido que ver lo que es morir. ¿Sabe Vd. que hay gentes que se niegan a morir? ¿Ha oído Vd. gritar a una mujer; ¡jamás!, en el momento de morir? Yo, sí. Y me di cuenta en seguida de que no podría acostumbrarme a ello. Entonces yo era muy joven y me parecía que mi repugnancia alcanzaba el orden mismo del mundo. Luego me he vuelto más modesto. Simplemente no me acostumbro a ver morir. No sé más. Pero después de todo...

Rieux se calló y volvió a sentarse. Sentía que tenía la boca seca.

—¿Después de todo?—dijo suavemente Tarroux.

—Después de todo—repitió el doctor, y titubeó suavemente mirando a Tarroux con atención—ésta es

una cosa que un hombre como Vd. puede comprender. ¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, que acaso es mejor para Dios que no crea uno en El, y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte sin levantar los ojos al cielo donde está callado?

—Sí—asintió Tarroux—; puedo comprenderlo. Pero las victorias de Vd. serán siempre provisionales. Eso es todo.

Rieux pareció ponerse sombrío.

—Siempre, ya lo sé. Pero eso no es una razón para dejar de luchar.

—No, no es una razón; pero me imagino entonces lo que debe ser para Vd. la peste.

—Sí—dijo Rieux—; una interminable derrota.»

«Lo urgente es curar. Después ellos reflexionarán y yo también... ¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, que acaso es mejor para Dios que no crea uno en El...?»

El ateísmo de Camus no es dogmático, no está nada seguro de sí; casi querría no ser ateísmo. La dificultad, sin embargo, está ahí, al parecer insuperable. Por eso, todo se hace angustioso, terriblemente angustioso. Termina en una inexorable derrota: la muerte, sin que se vea claro el más allá.

La seriedad de la lucha contra el mal, contra la muerte, tiene para Camus una consecuencia inevi-

table. Ya que no podemos vencer totalmente a la muerte, ya que quizá también nosotros (era una seria preocupación en Tarroux) somos sin quererlo transmisores de muerte, tenemos que estar dispuestos a morir: a través de nuestra muerte buscamos una victoria de la honestidad. Tarroux muere al final de la peste, cuando ya la epidemia ha cesado. También el protagonista del drama «Los Justos»—el retrato de una revolución idealista utópica, la de 1905 en Rusia—Ivan Kaliayef, tiene necesariamente, así lo siente él, que morir porque ha tenido que matar. «De noche, me revuelvo a veces sobre mi jergón de buhonero (en la cárcel). Un pensamiento me atormenta: la oganización me ha convertido en asesino. Pero al mismo tiempo pienso que voy a morir y entonces mi corazón se tranquiliza. Sonrío y vuelvo a dormir como un niño.»

Una interminable derrota... Pero la derrota, ¿no se convierte así en una victoria del amor?

* * *

Angustia, angustia auténtica, la del mal. Quizá aquí la sentimos más cercana, más cercana que a través de las descripciones de Sartre. Pero, ¿no es angustia salvadora si nos hace redescubrir el amor? Los héroes de Albert Camus quieren ser santos sin Dios, porque no aciertan a ver que un Amor infinito y poderoso pueda haber dejado tanto mal en el mundo. No quieren rendirse al Misterio. Les queda aún

un largo camino que hacer hasta convencerse que la única opción dada al hombre en esta vida es entre lo absurdo y el misterio. Huyen del absurdo apretándose solidariamente unos contra otros sin querer apoyarse en el misterio.

Pero es que, sin duda, el misterio lo veían hecho antipático en la predicación de los creyentes. Más aún, creían que la fe en Dios lógicamente debía apartar de esa realidad cálida que ellos habían descubierto en el amor desinteresado a la humanidad. Un personaje de «Los Justos» cuenta esta historia legendaria: «¿No sabes la historia de San Dimitri? Tenía cita con Dios y fue a buscarle en el campo, pero encontró en el camino a un carretero que tenía hundido su carro. Y se quedó a ayudarle. Fue un trabajo ímprobo; sólo al cabo de mucho tiempo salieron adelante. Y cuando San Dimitri llegó a la cita con Dios, ya Dios no estaba allí.

—¿Y luego?, dice el interlocutor.

—Y luego—continúa hablando, en nombre de Camus, el que ha contado la historia—, y luego están los que siempre llegarán tarde a la cita con Dios en este mundo, porque hay muchas miserias que arreglar.»

Y los cristianos, por lo visto, somos así: Nos damos cita con Dios y abandonamos al hombre, desertamos de las tareas humanas. Muchas veces habrá sido así, concedamos. Pero, ¿es eso el cristianismo,

el cristianismo de Cristo, y aún el cristianismo real, el que se va abriendo por lo menos camino, nuestro cristianismo renovado de hoy, el cristianismo del Concilio?

Camus murió el año 1960 de modo trágico. Dios no quiso dejarnos ver cuál hubiese sido su última evolución, que iba siendo tan aleccionadora. Pero en su última gran novela, «La Caída», llegó a intuir algo a la vez profundamente existencialista y profundamente cristiano. El problema del mal puede tener ciertas soluciones filosóficas, pero sólo tiene una verdadera solución dada inesperadamente por Dios.

«—Mire Vd.—dice el protagonista—. ¿Sabe Vd. por qué lo crucificaron a aquel otro, a aquél en quien tal vez Vd. piensa en este momento? Bueno, habría muchas razones para hacerlo. Siempre hay razones para asesinar a un hombre. Pero la verdadera razón está en que él sabía, sí, él mismo sabía que no era del todo inocente.»

No os suene a blasfemia. Es expresión poética, y veremos lo que quiere decir: «Si los niños de Judea fueron exterminados, mientras los padres de él lo llevaban a lugar seguro, ¿por qué habían muerto sino a causa de él? Desde luego que él no lo había querido, pero estoy seguro de que, tal como él era, no podía olvidarlos. Y esa tristeza que adivinamos en todos sus actos, ¿no era la melancolía incurable de quien escuchaba por las noches la voz de Raquel? Sabiendo lo que sabía, y conociendo profundamente

al hombre—ah, ¿quién hubiera creído que el crimen no consiste tanto en hacer morir, como en no morir uno mismo?—, puesto, día y noche, frente a su crimen inocente se le hacía demasiado difícil sostenerse y continuar. El se quejó por esto. Porque en ciertos casos, continuar, tan solo continuar es algo sobrehumano. Y él no era sobrehumano; puede Vd. creerlo. El gritó su agonía, y por eso le amo, amigo mío. Murió sin saber. Lo malo es que nos dejó a nosotros solos, pase lo que pasare, sabiendo a nuestra vez lo que él sabía, pero incapaces de hacer lo que hizo, e incapaces de morir como él. Después de todo fue un rasgo genial aquello de decirnos: «Vosotros no sois resplandecientes. Eso es un hecho. Y bien, no vamos a contar cada detalle; lo liquidaremos todo de un golpe, en la Cruz.» Pero mucha gente sube ahora a la Cruz únicamente para que se la vea desde más lejos, aun cuando sea necesario patear al que se encuentra en ella desde hace tanto tiempo. Demasiada gente decidió prescindir de la generosidad para practicar eso que llaman la caridad. ¡Oh, qué injusticia, qué injusticia se hizo con él, y cómo siento oprimido el corazón!»

La respuesta cristiana al problema del mal, ¿no es que, en Cristo, Dios hecho hombre, sufre él mismo el problema y su incógnita? La angustia existencialista, ¿no puede tener bastante que ver con la angustia que los evangelistas ponen en el Corazón de Cristo en el Huerto? No nos riamos de la angustia existencialista.

Pensemos si los cristianos podemos no tener un dejo de angustia detrás de nuestras más inocentes alegrías, cuando en el mundo hay tanto mal, se sufre tanto mientras Dios se calla. Sólo la fe en Jesucristo nos salva. Pero no «arregla» las cosas en el sentido que nos gustaría a nosotros. No soluciona el problema en el sentido de la ciencia. La fe es oscura y difícil y sólo con un salto generoso nos salva de la angustia.

* * *

Pero la fe cristiana es *fe en el amor;* creer en el amor de Dios, del cual ha brotado todo, aunque no comprendamos cómo entonces hay en este mundo suyo tanto mal. Creer en un Dios-Amor que se ha hecho Hombre para sufrir a nuestro lado el mal y darnos el testimonio de cómo se puede vencer el mal con el bien, amando hasta dar la vida. Creer en las posibilidades recónditas de amor que se encuentran en todo hombre. Creer que es posible la generosidad; creer que es posible superar el egoísmo, aún cuando siempre seamos un poco, y un mucho, egoístas. Eso es el cristianismo. Pero, al terminar de escribir esto, no podemos menos de preguntarnos: ¿Somos así los cristianos? ¿Creemos en el amor? ¿Con nuestros hechos?

Cuando escrutamos con sinceridad nuestras vidas, quedamos hondamente aterrados por el imperio, que en ellas tiene el egoísmo. ¡Aun las realidades que llamamos amor, están tantas veces manchadas de

egoísmo! ¿No tendrá razón Sartre? ¿No seremos, al fin, la libertad loca, arbitraria en su creación del valor, pero siempre encerrada en sí, sin posibilidad de salir de sí, buscando únicamente conquistar a los otros? ¿No seremos entonces en definitiva una «pasión inútil»? ¿Nuestra angustia no estará llamada a quedarse en eterna amarga lucidez? ¿No estamos ya siempre «en el infierno», siéndolo los unos para los otros? Porque si no amamos, con amor generoso y desinteresado, entonces nuestra afirmación de Dios es simple «mala fe» para paliarnos la dura realidad. ¿Para quién de nosotros no tienen estas preguntas un punzante significado? ¿Para quién no han sido una real tentación en algún momento amargo de su vida?

Afrontémoslas noblemente. Aceptemos su reto. Mantengamos, a pesar de todo, nuestra fe en el amor. Descendamos al profundo de nosotros: encontraremos escrita la llamada al amor en el fondo de nuestro mismo ser, como algo irrenunciable aunque difícil. Juzguémonos después con exigencia, pero sin morbosidad: sin duda encontraremos realizaciones puras del amor. Aunque en ellas mismas hayamos encontrado también nuestra propia felicidad; que esto no se excluye. Y aunque al lado de ellas, en tantas otras ocasiones, nos encontremos egoístas.

Miremos después a nuestro alrededor, a la historia humana que aún hoy se vive. Encontraremos también muchas realizaciones de amor, si sabemos buscarlas

con modestia, sin pretensiones absolutas. Los santos, los santos de las historias y más aún los que aún hoy encontramos tantas veces a nuestro lado, aun en medio de deficiencias y miserias, son nuestros grandes testigos y los grandes puntos de apoyo para nuestra fe en el amor.

Y un amor encarnado, no utópico. Quizá debemos completar la leyenda de San Dimitri de esta manera: «Cuando llegó al lugar de la cita solitaria ya no encontró a Dios, porque ya lo había encontrado junto al hermano, en el amor que le unió a él y a su trabajo.»

Pero la fe en el amor es difícil. Si aún a nosotros nos cuesta creer, comprendemos bien que en la citada novela «La Caída», Albert Camus parezca haber dudado de la sinceridad y de la posibilidad misma de sus «santos sin Dios». Es precisamente uno de ellos, el protagonista, Jean Clemence, quien se acusa despiadadamente ante nosotros de un feroz egoísmo. Su amor le parece haber sido siempre interesado. La única vez en que tuvo ocasión de no serlo—una noche en que pasando junto al Sena sintió la caída al agua de una joven desesperada, su llamada, que se perdía lentamente río abajo... mientras él permanecía inmóvil en su cobardía—, esa vez sencillamente no fue.

No queda claro el significado de la novela de Camus. Sus últimas palabras son desgarradoras: «¡Oh muchacha, vuelve a lanzarte otra vez al agua, para

que yo tenga una segunda oportunidad de salvarnos los dos...! Una segunda vez..., ¡qué imprudencia! Supóngase usted, querido doctor, que se nos tomara la palabra, habría que hacerlo. ¡Y el agua está tan fría...! ¡Pero tranquilicémonos! Ahora es ya demasiado tarde. Siempre será demasiado tarde.» ¿Es esto declarar imposible el amor? ¿Tendrá entonces Sartre la razón?

¿O quizá lo que nos muestra «La Caída» es la imposibilidad del amor *sin Dios*? El santo sin Dios no es posible. ¿Por *santo* o por «*sin Dios*»?

* * *

Es difícil, es verdaderamente difícil la fe en el amor, sobre todo si somos sinceros en confesar nuestro constante egoísmo. ¿No es éste el problema más decisivo del hombre de hoy? Lo que el hombre más urgente necesita, lo único que puede hacerle triunfar sobre la angustia del mal y de sus propias miserias, es poder creer en el amor. Lo que el hombre espera de nosotros los cristianos, que afirmamos creer en Dios-Amor, es un testimonio de auténtico amor que avale lo que decimos.

¿Comprendéis mejor ahora por qué afirmé que vive aún en nosotros la problemática del existencialismo? ¿Que hay en ella algo aún presente y valioso? Más aún, ¿algo que no debe pasar? No habría mayor desgracia para la humanidad que el perder abso-

lutamente la angustia ante el mal, insensibilizarse. No habría peor indicio que el que cesara la rebelión contra el mal. Sería inmensamente triste que el hombre dejara la inquietud y la insatisfacción ante todas las realizaciones de nuestro mundo técnico. Aun donde el problema queda sin solución, es la voz de esta angustia una llamada que nos hace un gran bien.

No temo afirmarlo: el genuino cristianismo es profundamente existencial. Pone al hombre en el centro. Nos habla de su caída y de su salvación, de sus esperanzas, de sus angustias. Tiene una inmensa sensibilidad ante el mal. Por eso el hombre cristiano debe angustiarse como se angustió su modelo Jesucristo. Sobre todo, hace del amor el problema central de lo humano, la única raíz de la verdadera libertad. Y nos presenta el amor como lucha perpetua y victoria difícil. Nos llama a la fe en el amor.

«Nosotros hemos creído en el amor», decía San Juan. Es una toma de postura decisiva. Arriesgada también. Compromete toda nuestra vida. Y no permite seguridades previas.

Sólo cuando nos lanzamos a amar, cuando gozosa y trémulamente nos encontramos estar realizando ese milagro casi sobrehumano, sólo entonces creemos en el amor, sólo entonces damos testimonio real de nuestra fe capaz de sanar la angustia de los que nos miran.

Sólo entonces también conocemos a Dios, y po-

demos afirmarle con buena fe. «A Dios no lo ha visto nadie», decía en el mismo contexto San Juan, con un tono que anticipadamente diríamos de hoy. «Si nos amamos, entonces Dios está en nosotros, y su amor llega a través de nosotros a la perfección.»

Este es nuestro encuentro posible con Dios, totalmente *existencial.* «Quien no ama, no conoce a Dios», aunque lo afirme y diga que cree en El, y aunque pretenda saber teorías sobre El. «Quien no ama, no conoce a Dios. *Porque Dios es Amor.*»

El existencialismo cristiano de San Juan ofrece una respuesta al existencialismo ateo de nuestros días.

ATEISMO MARXISTA

CARLOS MARIA
STAEHLIN
SAAVEDRA

ATEISMO MARXISTA

Dedicar tres cuartos de hora a la exposición del ateísmo marxista y pretender resumir en tan poco tiempo aunque sólo sea lo más esencial de ese problema, es empeño difícil. Sobre todo si se quiere hacerlo sin presuponer una introducción especial. Lo intentaremos, sin embargo, procurando la mayor concisión y claridad posibles. Limitándonos al tema titular de esta conferencia para hacer una exposición objetiva de lo que caracteriza esa doctrina, pues demostrar la existencia de Dios o refutar el ateísmo marxista nos llevaría mucho más lejos.

Para empezar, y dado el hecho de que hay varios tipos de ateísmo, irreductibles unos a otros, cabe preguntar en primer lugar cuál es la naturaleza del ateísmo marxista, y en segundo lugar si esa conjunción que todos vemos entre marxismo y ateísmo es una coincidencia accidental o, por el contrario, una vinculación esencial.

El marxismo es ante todo y sobre todo una ética. En efecto, ha surgido para definir concretamente cuál

es el fin del hombre y para proponer los medios eficaces de conseguirlo. El marxismo debe ser considerado como una nueva moral, en su más estricto y riguroso sentido. Ofrece al problema humano la doble solución del fin del hombre y sus medios para ese fin.

Esta doctrina marxista es ni más ni menos una doctrina y mensaje de salvación. Nacida indudablemente de una excelente voluntad de redención de los afligidos. Propone a la humanidad una auténtica conversión, la historia del hombre debe dar ahora un giro de 180 grados. Su futuro de realidad ha de estar en los antípodas de su pasado de alienación. Y ese giro lo ha de dar a impulso de la revolución marxista. Es una conversión para la salvación.

El marxismo se enfrenta así con el cristianismo. Aspira a ser su sucesor. La salvación cristiana ha fracasado después de veinte siglos de historia inútil. Por eso ha llegado la hora del relevo. Nadie se podrá escandalizar. Ahora estamos en plena crisis. La revolución ya está en marcha. Si el pasado ha sido del cristianismo, el futuro será del marxismo. Este es un cambio necesario y definitivo, exigido por la evolución de la humanidad.

Pero esta doctrina marxista se basa en el materialismo dialéctico, que presupone necesariamente la no existencia de Dios. El ateísmo es, por tanto, inseparable del marxismo. No se puede practicar ni concebir un marxismo que no sea ateo. La futura socie-

dad comunista anunciada por el marxismo y que constituye su meta final, será esencialmente atea.

El marxismo ha venido presentando ese comunismo del mañana como el término natural y definitivo, non plus ultra, del desarrollo histórico. Ese paraíso terrenal no se verá sustituido por ninguna otra realidad. Ninguna otra condición humana sucederá, por los siglos de los siglos, a la sociedad comunista. Además, el marxismo ha afirmado también que a él le corresponde, de manera absolutamente exclusiva, la salvación concreta de la humanidad, y que el cristianismo, previamente eliminado, nada tendrá que ver con ese proceso salvador.

Pero esta doctrina mesiánica y totalitaria que ha sido propugnada y defendida sin desmayos durante tantos años, se ve hoy día puesta en duda e incluso explícitamente negada por teóricos marxistas de primera línea.

Citemos dos ejemplos nada más, de autores suficientemente conocidos. El catedrático Henry Lefebvre admite en su libro «Le Marxisme» que ciertamente el comunismo no será el estadio final de la sociedad humana, y le sucederán otros sistemas en el correr de los tiempos. El teórico Roger Garaudy, en su obra «De l'Anathème au Dialogue» afirma que el marxismo no podrá salvar a la humanidad sin la colaboración del cristianismo.

Esto hace pensar que, en los teóricos del marxis-

mo, se va abriendo paso una visión del mundo menos utópica y más realista. Al exagerado entusiasmo primitivo, propio de toda doctrina que empieza, va sucediendo, con lógica lentitud, un pensamiento más maduro y menos retórico. Esto empieza a suceder, naturalmente, entre los teóricos que hacen filosofía marxista. No entre los activistas políticos, que siguen siendo los ultras de ese movimiento social.

Del buen sentido y de la buena voluntad de los hombres es de esperar que esta nueva visión de la realidad se abra paso entre los entusiastas del comunismo. Nos parece que esa dubitación y esa sinceridad son un primer paso hacia la verdad. La verdad, que ha de empezar por una severa revisión del materialismo dialéctico.

Vamos a hablar del ateísmo marxista. Pero determinemos primeramente a cuál de los marxismos nos referimos. Porque hoy día son muchos. Los hay que difieren levemente entre sí, como el de Engels, el de Lenin, el de Stalin. Y los hay que se oponen radicalmente unos a otros, como el de Bukarin y el de Trostky, el de Tito y el de Mao. Como también hay movimientos que han terminado por renunciar a la etiqueta de marxistas, aunque siguen trabajando por el mejoramiento del proletariado, porque ya dudan mucho de la verdad de varias tesis del materialismo dialéctico.

Aquí vamos a referirnos solamente al marxismo soviético, con el cual en materia de ateísmo coinci-

den prácticamente todos los demás. Por tanto, al decir «ateísmo marxista» nos referimos al que, basándose en Feuerbach, proyectaron en su tiempo Engels y Marx, y realizaron después Lenin y Stalin. Es el ateísmo que hoy sigue difundiendo el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética. El ateísmo bajo cuyo signo vive hoy la tercera parte de la humanidad en la cuarta parte de las tierras del planeta. El que profesan además seis millones de comunistas fuera de las naciones llamadas socialistas.

Stalin publicó en 1938, sin firmarlo, en el «Breve Curso de Historia del Partido Comunista en la Unión Soviética (Bolchevique)», un fragmento, el párrafo II del capítulo IV, titulado «Sobre el materialismo histórico y dialéctico», que sólo ocupa 27 páginas. De ese capítulo se hicieron separatas y pronto se reeditó como folleto independiente. Aunque el escrito era anónimo, todos sabían quién era su autor, «el más grande filósofo de todos los tiempos», y desde 1948 se le atribuyó abiertamente. El folleto fue traducido para la propaganda en el extranjero, porque expresaba fielmente el materialismo dialéctico del marxismo-leninismo, y de su autor se dijo también que había sido el primero en exponer esa doctrina de una manera universal y sistemática.

Esas páginas constituyen un resumen breve y claro de las tesis de Engels y Marx, vistas según Lenin. Por esta razón, en ese folleto se encuentra acertada-

mente compendiada la enseñanza de los cuatro grandes entre los teóricos marxistas de aquellas fechas: Engels, Marx, Lenin, Stalin. Durante 18 años, el gobierno soviético ha visto en ese folleto la mejor exposición de su doctrina oficial.

Después de la muerte de Stalin, las circunstancias políticas produjeron un vacío ideológico de varios años. En 1956 las páginas de Stalin parecieron haber perdido súbitamente toda su autoridad. Y aquellas 27 páginas fueron sustituidas por tres gruesos volúmenes. El Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias soviética editó uno sobre Materialismo Dialéctico y otro sobre Materialismo Histórico, ambos escritos en colaboración por varios filósofos y académicos bajo la dirección de Konstantinov. Y el tercer volumen, «Manual de Marxismo-Leninismo», dirigido por Kuusinen, fue escrito también en colaboración por filósofos y publicistas. Pero hoy día, después de un silencio de diez años, en la Unión Soviética se vuelven a leer las páginas de Stalin.

El tratado básico es la primera de las tres obras de la Academia de Ciencias soviética, que hemos citado. Se titula «Fundamentos de la filosofía marxista» y sirve de texto en numerosas universidades marxistas dentro y fuera de Rusia. Nuestra exposición se atendrá a ese texto según la edición oficial alemana del Partido Comunista («Grundlagen der marxistischen Philosophie», Berlín oriental, 1966), un volumen de 766 páginas. Y citaremos repetidas veces la

obra más popular, el «Manual de Marxismo-Leninismo».

Estas son las obras principales que seguiremos en nuestra exposición, sin perjuicio de citar también otras varias. Y, naturalmente, siempre que expongamos el pensamiento marxista lo haremos sobre textos de autores marxistas, no sobre textos de sus impugnadores, por objetivos que éstos sean.

* * *

Una observación importante sobre la visión que el marxismo tiene del cristianismo. Leyendo esos tratados publicados oficialmente, nos encontramos con un hecho curioso. El marxismo, al afirmar su oposición al cristianismo en el orden doctrinal lo hace con argumentos y palabras que son ya una explícita limitación en lo concreto. En efecto, opone una doctrina de la Edad Media a una doctrina de la Edad Moderna. El tomismo al marxismo. Nombrados así, explícitamente. Confundiendo, por tanto, a Jesús, su Evangelio y su Iglesia, con una escuela teológica particular, que nació hace siete siglos. Sólo por esto, muchos de los ataques del marxismo al cristianismo, en el terreno doctrinal, carecen de sentido.

Pero hay un ataque básico que tiene por objetivo no cuestiones escolásticas, sino la misma existencia de Dios, demostrada por la teología natural.

El marxismo rechaza todas esas pruebas que abundan en nuestros manuales de apologética. Las recha-

za, simplemente, por ser argumentos idealistas. Con esto quiere decir, según la especial terminología soviética, que son metafísicas e irreales. Para el marxismo, las múltiples demostraciones filosóficas de la existencia de Dios, no prueban nada. Mejor dicho: prueban una cosa nada más, la imposibilidad de esa demostración.

En la base de este rechazar las pruebas está ciertamente la oposición radical que ellos han establecido entre su dialéctica y nuestra filosofía. Pero hemos de decir también que hay algo más. Y ese algo más no es culpa de ellos sino nuestra. Ante todo, la verdad.

No temamos reconocer que la demostración clásica de la existencia de Dios, no tal como debe ser expuesta, sino tal como se ha hecho popular, carece de validez.

Esa prueba parece consistir en, una vez reconocida la existencia de un efecto, inferir la existencia de su causa. El argumento se ha presentado bajo varias formas, como las explicaciones populares del reloj y el relojero, de la gallina y el huevo. Hoy día, semejantes demostraciones pueden hacer más daño que bien.

La demostración, si se hace a partir del principio «todo efecto tiene una causa», no pasa de ser una ingenua tautología. Porque, si verdaderamente se trata de un efecto, es evidente que tiene una causa, y sobra, por tanto, la demostración. Pero lo que se quiere

demostrar es precisamente que se trata de un efecto, de algo producido y no increado. La enunciación, por tanto, no es acertada.

Pero el defecto del argumento no está solamente en su enunciación, sino también en su lógica, que falla al hacer la aplicación física del principio de causalidad. No se puede pasar, en el orden físico, de la existencia de causas en el mundo a la existencia de una causa del mundo. Se cometería un paralogismo. Y llevaría a dos suposiciones igualmente absurdas. La primera sería que la causa física de la materia habría existido en un tiempo anterior a la materia. La segunda sería que al mundo, considerado como un efecto físico, se le asignaría una causa igualmente física. La primera suposición es ilógica, pues, si no existía el mundo, al no haber «tiempo» tampoco había «antes». Y la segunda suposición es inútil, pues si Dios fuese algo físico que produjese algo físicamente, habría que buscarle también una causa física.

Es cierto que se puede llegar a la existencia de Dios, como insinuaremos más adelante, investigando la razón suficiente, que necesariamente será trascendente e infinita, de la existencia del mundo. Pero también es cierto que se suele sustituir esta demostración válida por esa otra prueba, la del principio de causalidad aplicado físicamente, enunciado con la tautología de que todo efecto tiene una causa, y basada en las dos suposiciones de un tiempo anterior al mundo y de una causa física del mundo.

Las argumentaciones estériles sólo sirven para arrojar el descrédito sobre toda prueba de la existencia de Dios.

Pero pasemos ya a la doctrina marxista. La honradez científica obliga a reconocer sinceramente—lo mismo a incrédulos que a creyentes—que, a primera vista, el panorama del materialismo dialéctico es realmente espléndido. Su concepción tiene una innegable belleza y elegancia. Parece explicarlo todo, y de una manera tan sencilla como perfecta. Por esto, indudablemente, ejerce tan considerable influencia, sobre todo en los que no emprenden un trabajo de análisis y de crítica de este sistema para comprobar si se basa o no en demostraciones válidas.

No vamos a exponer aquí toda la doctrina del materialismo dialéctico. Nos vamos a limitar al punto que nos interesa, el del ateísmo. Y vamos a exponer solamente aquellas ideas acerca de la materia y de la dialéctica en las cuales fundamenta cosmológicamente su negación de la existencia de Dios.

Stalin empieza sus famosas páginas con este párrafo: «El materialismo dialéctico es la concepción del mundo del Partido marxista-leninista. Esta concepción del mundo se llama materialismo dialéctico porque el modo como aborda los fenómenos de la naturaleza y el método de exploración y conocimiento de esos fenómenos naturales es el dialéctico, y porque su interpretación de los mismos fenómenos, su comprensión, su teoría, es materialista.» Se trata,

por tanto, de una doctrina filosófica cuya afirmación es materialista y cuya explicación es dialéctica. En ella no hay lugar para el cristianismo, para la religión, para Dios.

* * *

La historia del marxismo demuestra que la palabra materialismo no fue elegida para oponerla al espiritualismo sino al idealismo. Los textos actuales coinciden además en darle ese significado. Por ejemplo, en el «Manual de Marxismo-Leninismo», y bajo el título de «Materialismo e idealismo», se habla de los idealistas, «filósofos que niegan la existencia de la naturaleza como algo independiente de la conciencia» humana. Y se dice que «la filosofía materialista parte de la afirmación de que la naturaleza existe (...) objetivamente, esto es, fuera de la conciencia del hombre e independiente de ella». Por tanto, podemos decir nosotros, el marxismo nace como una reacción contra el idealismo y es un realismo más que un materialismo. Los marxistas dicen que los cristianos somos idealistas porque no somos materialistas. Más bien podrían decir que, tanto ellos como nosotros negamos la postura idealista. Marxistas y cristianos somos no idealistas sino realistas.

Pero esta postura inicial, reacción contra el idealismo afirmando la existencia objetiva del universo físico, se ha fundido con una postura distinta, la del materialismo, como opuesto al espiritualismo.

La significación original queda, sin embargo, en los tratados marxistas. En el «Manual de Marxismo-Leninismo» se dice al terminar el citado apartado: «Esto y nada más es lo que en filosofía quieren decir «idealismo» y «materialismo». Desde tiempos antiguos no cesa la reñida pugna entre los adeptos del materialismo y del idealismo. Toda la historia de la filosofía es una constante lucha entre dos campos, entre dos partidos: el materialismo y el idealismo».

No olvidemos este equívoco, cuando nos veamos calificados de idealistas por los seguidores del marxismo. Quieren decir solamente que somos realistas dualistas, admitimos la materia y el espíritu, mientras que el marxismo es monista, admite sólo la materia. De idealismo, nada. Ni ellos ni nosotros.

* * *

Para el marxismo, el conjunto de todos los objetos del mundo compone la naturaleza. La naturaleza existe fuera del conocimiento e independientemente de él. Y toda la naturaleza es materia. No existe el espíritu. La materia es la fuente de las sensaciones, de las representaciones, de la conciencia: «el pensamiento es un producto de la materia, que en su evolución alcanza un grado superior de perfección; es concretamente un producto del cerebro».

El marxismo afirma: «La materia es infinita.» Explicando esta infinitud de la materia, la doctrina so-

viética dice que la materia está en movimiento continuo en un espacio y en un tiempo ilimitados.

El movimiento es atributo esencial de la materia. Materia y movimiento forman una unidad indisoluble. No puede haber materia sin movimiento ni movimiento sin materia. «El movimiento es la eterna forma de ser de la materia.»

La infinitud, hemos dicho, es propiedad esencial de la materia. Y supone la ilimitación en el tiempo y en el espacio. El término soviético para expresar la infinitud en el tiempo es «eternidad», pero, como sucede con otros muchos términos soviéticos, no tiene el sentido que le da la filosofía clásica, sino solamente el sentido de ilimitación: la materia existente, ni empezó a existir ni dejará de existir.

En el movimiento continuo de esta materia infinita se da una sucesión temporal, pero sin principio ni término, de fenómenos materiales, discontinuos e individuales, perfectamente numerables uno tras otro, que se sitúan y suceden en un espacio y un tiempo ilimitados. Nosotros, en nuestra vida, asistimos sólo a parte de ese desfile. Este movimiento, en cuanto infinito, quiere decir que, contando esos momentos hacia atrás, en la dirección ahora-antes, nunca se llega a un principio, y, contándolos hacia adelante, en la dirección ahora-después, tampoco se llega a un fin. Porque el número de momentos, cualquiera que sea el orden en que se cuenten, es realmente infinito en ambas direcciones.

Precisamente en esta afirmación de la infinitud de la materia basa la doctrina soviética su afirmación de que no existe Dios. Según el marxismo, Dios ha sido inventado por los que niegan la eternidad de la materia, y lo han inventado lógicamente, ya que según dicta el sentido común de cualquier hombre normal, si la materia ha empezado a existir en un momento determinado, es clara señal de que Alguien distinto de la materia la ha hecho existir.

La doctrina marxista, al afirmar la «eternidad» de la materia cree haber demostrado concluyentemente que Dios sobra ya. Como si Dios no fuese absolutamente necesario para la existencia de la materia no sólo en un momento inicial sino en todo momento del pasado, del presente y del futuro.

Y notemos la confusión en que incurre el materialismo dialéctico al hacer la ecuación «pasado=futuro» en cuanto a la infinitud. Confunde en efecto un futuro de crecimiento indefinido, pero que jamás será actualmente infinito, con un pasado que considera históricamente infinito. Cree que un número finito de momentos siempre aumentable en el futuro es lo mismo que un número históricamente infinito de momentos en el pasado. El juego que el marxismo realiza con los conceptos de eternidad y de infinitud le llevan a afirmaciones lógicamente infundadas.

Hemos indicado anteriormente que no pretendemos desarrollar una lección de teología natural. Ni para

demostrar el cristianismo ni para refutar el marxismo. Pero nos parece oportuno hacer alguna ligera observación crítica sobre ese razonamiento marxista, porque ayudará a comprender mejor lo que el marxismo afirma.

No vamos a recurrir a la teología ni a la filosofía. Vamos a echar mano solamente de una aritmética elemental. Nos parece que, en buena lógica, en todo ese razonamiento marxista hay dos imposibilidades físicas. La primera consiste en que, de haber tenido que transcurrir uno tras otro un número infinito de momentos para llegar a éste de ahora, está claro que este momento de ahora no hubiera podido llegar todavía ni, por la misma razón, podría existir jamás en el futuro. La segunda consiste en que la existencia histórica de un número infinito de momentos sucesivos supondría que, al contarlos desde el presente hacia el pasado llegaría un momento concreto y determinado en el cual se pasaría de un número finito de tantas cifras a un número infinito, sin más que añadirle una sola unidad.

No hace falta recordar que este razonamiento contra la infinitud de la materia nada vale contra la eternidad de Dios. El argumento es aplicable únicamente a la duración temporal infinita. Y la existencia de Dios no es temporal sino eterna. La eternidad no es sucesión sino permanencia, es distinta de todo tiempo.

La importancia que tiene esta doctrina cosmoló-

gica y cosmogónica del marxismo, para la afirmación del ateísmo, está declarada repetidas veces en las publicaciones oficiales soviéticas. Por ejemplo, en el «Manual de Marxismo-Leninismo» se dice textualmente: «La doctrina del materialismo filosófico acerca del mundo material con existencia en el espacio y en el tiempo, refuta la concepción de la Iglesia sobre Dios, al que se atribuye una existencia fuera del uno y del otro. La teología afirma que Dios existía antes de la creación de la naturaleza, obra suya, y que después de crearla se encuentra fuera de ella y, al mismo tiempo, aunque esto no sea comprensible, en todas partes. Sólo Dios, nos dice, es infinito y eterno, mientras que la naturaleza tiene comienzo tanto en el espacio como en el tiempo. La ciencia demuestra irrefutablemente que tales concepciones son fantásticas y carecen en absoluto de consistencia (...). La naturaleza es la causa de sí misma (...). Tal proposición significa que la naturaleza no necesita de ningún creador colocado fuera de ella, y que ella misma posee las propiedades de infinitud y eternidad que la teología atribuye erróneamente a Dios. El materialismo filosófico marxista proporciona una sólida base al ateísmo, cuando demuestra que la naturaleza no fue creada y que es eterna e infinita».

No vamos a detenernos en analizar expresiones tan poco filosóficas como la de decir que Dios existía «antes» del tiempo, siendo así que no puede haber antes si no hay tiempo. Fijémonos solamente en esa

insistencia en decir que la ciencia «demuestra irrefutablemente» la eternidad e infinitud de la materia. En las casi setecientas páginas de ese libro no se da ni una sola demostración, ni buena ni mala, de semejante cosa. Se afirma gratuitamente muchas veces, pero nada más. Aunque se añade que «el materialismo filosófico marxista proporciona una sólida base al ateísmo, cuando demuestra que la naturaleza no fue creada y que es eterna e infinita».

Y notemos que ese postulado de «la eternidad de la materia», que es sólo una afirmación y no una demostración, que es físicamente inverificable y filosóficamente inaceptable, es el defendido e impuesto por los marxistas, que se precian de no admitir en su doctrina teórica y práctica sino los hechos que la ciencia ha demostrado ser ciertos.

Digamos, sin embargo, que esa conducta tan extraña, aunque carece de justificación, no carece de explicación. Es una cuestión de historia y psicología. En el materialismo dialéctico, la negación de la existencia de Dios parece anterior a la afirmación de la eternidad de la materia. El ateísmo de la doctrina soviética no parece el efecto sino la causa de esa materia eterna. Marx, al redactar en 1841 su tesis doctoral sobre la diferencia entre los materialismos de Demócrito y de Epicuro, puso al frente de esas páginas, como lema, las palabras de Prometeo en Esquilo: «odio a todos los dioses».

* * *

Aunque Engels y Marx leyeron y estudiaron las antiguas filosofías materialistas, las conclusiones a que llegaron fueron poco satisfactorias. Todos aquellos sistemas tenían el mismo defecto esencial. Se limitaban al mecanicismo, carecían de principio vitalizador. No explicaban el porqué del movimiento perpetuo de la materia. Pero aquellas lecturas y aquellos estudios no resultaron inútiles. Había en ellos una primera aproximación a lo que incansablemente buscaban. Y por fin dieron con unas páginas que les abrieron un nuevo horizonte. En los escritos de Ludwig Andreas Feuerbach, discípulo y crítico de Hegel, encontraron la nueva dialéctica de Hegel aplicada al viejo materialismo de Epicuro. Y entonces fue cuando el filósofo Engels y el sociólogo Marx descubrieron las posibilidades de ese método. El materialismo marxista nació con Feuerbach. Y, en realidad, debe más a Engels y a Lenin que al mismo Marx.

«Dialéctica» es la palabra con que se llamó en la antigua Grecia al arte de disputar. Más tarde, en la época escolástica, se llamó «Dialéctica» a la ciencia de discurrir lógicamente. Ambos usos de esta palabra coinciden sustancialmente. Y la dialéctica es válida. Es indudable que el choque de opiniones contradictorias, que ponen de relieve puntos de vista opuestos sobre un mismo tema, ayuda a una mejor comprensión de la realidad. Hegel observó que el movimiento dialéctico produce siempre una idea más desarrollada,

y se entusiasmó con el método. Llamó tesis al primer momento del movimiento dialéctico, el de la enunciación de una proposición. Y al segundo momento lo llamó antítesis, por ser una nueva proposición, que negaba la tesis. Pero en ese choque no se trata de una destrucción o anulación. Porque en ambos momentos hay verdad, aunque no total sino parcial. Por esto, al chocar ambas proposiciones se delimitan y determinan, eliminando la parte de error que en ambas hay. Es, por tanto, un enfrentamiento constructivo el de esa afirmación y esa negación. Es la construcción dialéctica. Y en el tercer momento, al que llamó síntesis, se recoje el resultado de ese choque. La síntesis es una idea nueva, desarrollada por ese contraste, en la cual se contiene lo que había de verdad tanto en la tesis como en la antítesis. Un ejemplo vulgar: del ser y el no ser resulta el devenir.

Según Hegel, la idea avanza y se desarrolla en virtud y por obra de un impulso inherente. De la tesis llega por sí misma a la síntesis. Esta automoción es producto directo y necesario de una contradicción interna. La idea se compone esencialmente de elementos contradictorios y es la contradicción de esos elementos la que produce el movimiento. Por tanto, el movimiento de la idea se explica, según Hegel, por la misma índole de la idea. Su movimiento es esencial. Y es además un movimiento irrefrenable. Puesto una vez en marcha, no hay quien lo

detenga. Porque la síntesis con que termina un proceso es la tesis del proceso siguiente. Y, así, el movimiento dialéctico prosigue sin fin, produciendo síntesis nuevas, cada vez más desarrolladas y perfectas.

Pero la filosofía de Hegel es un idealismo. Está en el polo opuesto del materialismo. Para Hegel, toda la evolución del universo, tanto la naturaleza como la historia no son más que el producto de la actividad de la Idea Absoluta—escrita con mayúsculas—, que así avanza concretándose con «un movimiento en espiral».

Lo que Engels encontró en la dialéctica de Hegel, ya utilizada por el materialismo de Feuerbach, fue la idea del «principio energético» que necesitaba para explicar el movimiento de la materia. Y así construyó, sustituyendo una idea absoluta por una materia eterna, el materialismo dialéctico.

Sabemos que desde 1858 Engels tenía ya la sinopsis de su libro sobre la «Dialéctica de la Naturaleza», que empezó a escribir en 1875 y terminó, dejándolo incompleto, en 1882. Durante nada menos que cuarenta y tres años la obra básica del materialismo dialéctico permaneció inédita, hasta que en 1925 fue publicada en Moscú la primera edición, basada en fotocopias de los manuscritos. Esta edición soviética, defectuosa y confusa, presentaba el pensamiento del autor gravemente deformado con errores y falsedades. Hasta 1935, es decir, durante

diez años, todas las ediciones de este tratado básico aparecieron con los mismos graves errores.

Precisamente en esta década de las ediciones falseadas fue cuando los científicos de la Unión Soviética adoptaron esa obra de Engels como base de la doctrina marxista, y en la década del 45 al 55 lo más sobresaliente de las controversias dentro del marxismo fue la disputa sobre la relación entre la realidad de la experiencia científica y la teoría del materialismo dialéctico.

Sabido es que, después de la proclamación del marxismo, antropólogos y sociólogos han suscitado graves dudas sobre la aplicación y utilidad del método histórico, así como astrónomos, físicos y químicos acerca de la validez científica de ciertas afirmaciones básicas del marxismo. Este recelo e impugnación ha partido no sólo de los científicos espiritualistas, sino también de los materialistas.

* * *

El «Manual de Marxismo-Leninismo» dice: «Los numerosos enemigos del marxismo, que no cejan en sus empeños de refutar la dialéctica materialista, concentran los tiros contra el núcleo de ésta, que es la doctrina de las contradicciones.» Y, a continuación, expone y se esfuerza por refutar los argumentos de los adversarios que juzga más frecuentes y peligrosos. No vamos a exponer aquí ninguno de ésos. Preferimos analizar objetivamente las mismas

afirmaciones del marxismo. Nos parece que es suficiente para emitir un juicio de valor sobre toda esa teoría.

Según la ley de contrariedad, cada ser contiene en sí dos elementos que se oponen mutuamente originando así el movimiento. Y, fijémonos bien, el marxismo presenta esta ley de contrarios como la teoría última y explicación única del movimiento, suprimiendo así el recurso a un «primer motor» del Universo, eliminando así la necesidad de que Dios exista.

Este postulado del movimiento, que es tan sólo otra afirmación, se hace pasar por otra demostración. Presentado como una ley física para deducir que la materia es autodinámica, en vez de explicar el movimiento lo que hace es presuponerlo. Si los dos contrarios de un elemento material son inertes, nunca actuarán el uno contra el otro. Todo conflicto interno es necesariamente producto de elementos ya activos. Es lo que dicen los mismos textos marxistas con múltiples ejemplos que insisten en lo mismo: el hombre, como producto de varón y de hembra, el conflicto que surge entre clases sociales opuestas. Todos esos ejemplos demuestran precisamente que los elementos contrarios tienen que estar dotados de actividad antes de poder causar un conflicto productor de algo nuevo. La ley de los contrarios no explica la existencia de un movimiento en la materia. Lo supone ya existente, en vez de demostrar su origen.

Tanto el marxismo como el cristianismo están de

perfecto acuerdo en este hecho base de que es el movimiento el que impulsa a los seres a su desarrollo y perfección. Todos los seres de la naturaleza se mueven conforme a una ley. La discrepancia entre ambas doctrinas consiste en que el marxismo afirma que la presencia de una ley en la naturaleza no implica la existencia de una inteligencia que trascienda la materia.

Engels dice: «El designio no es importado adentro de la naturaleza por un tercero que obra siguiendo un propósito, tal como sería la sabiduría de una Providencia, sino que late en la necesidad del mismo ser.» Y añade: «Ese designio lleva constantemente, cuando se trata de gente que no está muy versada en filosofía, a la irreflexiva interpolación de una actividad consciente e intencionada.»

Veamos si en efecto esa actividad consciente e intencionada es simplemente una interpolación irreflexiva de gente que no está muy versada en filosofía.

Dice el marxismo que el desarrollo evolutivo de un ser hacia su fin específico puede explicarse sencillamente por la misma organización material del mismo ser.

Pero la mera presencia del movimiento en la materia no puede explicar por sí misma el hecho de que ese movimiento tienda positivamente al desarrollo y perfección de ese ser. El movimiento de carácter oposicional podría terminar igualmente en una

quietud absoluta o en una disolución completa del mismo ser. Y sabemos que, por el contrario, innumerables seres del mundo se mueven desarrollándose y perfeccionándose según su naturaleza. Dice el marxismo que ese desarrollo del ser hacia su fin específico y no en otro sentido cualquiera se explica por la organización material del mismo ser. Pero la cuestión básica es precisamente la de cómo se explica esa organización material del ser, perfectamente dirigida a un fin, si no existe una intención ordenadora.

Hay dos teorías posibles para explicar esa compleja organización material que encontramos en la forma más sencilla de la naturaleza. Esas dos teorías son la cristiana y la marxista. Según la primera esa organización exige que exista una inteligencia trascendente. Según la segunda simplemente «acaece» que en la naturaleza se han producido esos seres con esa compleja organización. Pero esta última solución se reduce en realidad a una teoría que precisamente el marxismo rechaza vivamente, la teoría de que es el acaso el que gobierna el mundo. Vamos a verlo.

Pongamos un ejemplo usado por los mismos marxistas. Para que se produzca algo tan complejo y tan perfecto como el ojo del hombre, son prácticamente innumerables las casualidades que tienen que acaecer y coincidir, combinándose del modo más exacto miles de partes infinitesimales. Y el ojo no es más que una de las muchas partes complejas del organismo humano. E incontables son igualmente las ca-

sualidades que han debido coincidir con ajuste perfecto para la estructura material de todos los demás órganos del cuerpo. Además, todos esos órganos están ajustados y concordados en una perfecta unidad funcional. Y el hombre es una nada más de las muchas especies de la naturaleza en las que se puede admirar semejante organización de estructuras y funciones.

Por consiguiente, presentar un simple acaecer de la naturaleza como responsable de toda esa compleja organización de los seres, es presentar una teoría basada en la más increíble fecundidad del acaso. Y toda explicación basada en el acaso es rechazada sin más por el marxismo.

«Es necesario—dice Santo Tomás—que antes de los seres, que obran [sólo] por naturaleza, exista un agente que obre por entendimiento y voluntad.» Y añade a manera de ejemplo el del arquero que predetermina con seguridad un movimiento y una finalidad a la saeta, la cual da en el blanco según el impulso material que ha recibido y según la orientación que simultáneamente ha recibido también.

Notemos, sólo de paso, que este argumento prueba más todavía de lo que parece a simple vista. Porque prueba no sólo que la naturaleza tiene un autor inteligente, sino también que éste es un ser trascendente. En efecto, no basta admitir la existencia de un autor físico del universo, puesto que la actividad de ese autor estaría ordenada a esta realización, y, por tanto, exigiría a su vez la existencia de otro agente

que obrase también por inteligencia y voluntad, pero que no fuese un autor físico.

De todo lo cual se deduce en buena lógica que el marxismo, al admitir la existencia de un movimiento propio de cada ser, que conduce a ese ser hacia su desarrollo y perfección, no sólo deja sin explicar el origen de ese hecho cierto, sino que formula una ley que no favorece al marxismo sino al cristianismo. Porque esa ley implica necesariamente la existencia de una Inteligencia ordenadora, trascendente a la materia y no limitada sino infinita.

* * *

Y ahora, una breve reflexión. De todo lo que llevamos dicho parece deducirse claramente que el materialismo dialéctico, que se presenta como el producto de una era nueva, es en realidad el mismo materialismo que hace dos siglos estuvo de moda y pasó de moda, el materialismo mecanicista, que el marxismo rechaza y con razón. Porque si esa ley de contrariedad no es válida para explicar el origen ni la finalidad del movimiento, al desaparecer la dialéctica no queda más que el materialismo ya eficazmente refutado por el mismo marxismo. Por otra parte, el materialismo dialéctico, al admitir el movimiento propio de cada ser, el que conduce a ese ser a su desarrollo y perfección, no sólo deja sin explicar el origen de este hecho cierto, sino que formula una ley que no favorece al marxismo sino al cristia-

nismo. Porque esa ley implica necesariamente la existencia de una inteligencia ordenadora, trascendente a la materia.

Hemos visto hasta ahora—tocando solamente sus dos puntos básicos, el de la materia y el de la dialéctica—cómo intenta apoyar cosmológicamente el marxismo su negación de la divinidad. Veamos ahora cómo, supuesta ya la inexistencia de Dios, quiere explicar el mismo marxismo lo que es la religión.

* * *

La exposición marxista del problema religioso se basa en un concepto elaborado por la filosofía de Hegel. Es el concepto de alienación. Si el término latino «alienus» significa una extrañación, el hombre alienado es el hombre frustrado porque se ve privado, despojado, de aquello que le pertenece naturalmente, precisamente por ser hombre. Dios es el producto de una alienación. Es una representación de lo humano, no verdadera sino fantástica. Lo inmanente es la realidad y lo trascendente es la ilusión. Se forja a Dios con un conjunto de cualidades humanas perfectas. Y, en esa relación de antagonismo, enriquecer a Dios es empobrecer al hombre y enriquecer al hombre es empobrecer a Dios. De ese fijar, en uno o en otro, el conjunto de cualidades perfectas resultan la religión o el ateísmo.

Pero el precedente inmediato y básico del ateísmo

marxista está en los escritos del ya citado Feuerbach, uno de los principales fundadores de la moderna cosmovisión materialista. Publicó en 1841, cuando Marx tenía 23 años, su obra «La esencia del cristianismo», a la que siete años después siguió, pasando de lo especial a lo general, «La esencia de la religión».

Según Feuerbach, cuando el hombre empezó a tener conciencia de su grandeza humana, asombrado, proyectó fuera de sí su propia imagen, situándola en lo exterior, fantaseando un cielo ideal. Y el hombre llamó «Dios» a esta imagen idealizada de sí mismo, de su propia naturaleza, de su propia grandeza. Y, poniendo ante sí su propia imagen, la contempló y empezó a admirarla y adorarla. No fue Dios quien creó al hombre, sino el hombre quien creó a Dios, a su propia imagen y semejanza. Y le dio vida quitándose la vida: «la tumba del hombre es la cuna de Dios», dice Feuerbach, resumiendo este proceso de divinización de la humanidad.

El hombre se encuentra todavía en evolución. Es verdad que su humanidad llegará a ser perfecta y que el hombre está llamado a ser el amo del mundo. Pero no lo es todavía. A lo largo de la evolución se ha ido vislumbrando esa imagen, oscura y escondida, que está en el fondo del hombre. Pero el hombre, entusiasmado ante ella la ha desnaturalizado, la ha transformado de realidad concreta en imagen abstracta, elevando lo relativo a absoluto. Al considerar esa

imagen como un sujeto, le ha dado en su imaginación una vida real, como real es la vida del hombre, y le ha atribuido los poderes primero de creación, después de providencia y, finalmente, de infinitud. «Los dioses son—dice Feuerbach—los deseos del hombre, realizados».

Feuerbach no emplea, como el marxismo, un lenguaje profano. Habla de lo divino y de lo religioso. Para él, el hombre es dios. Es decir, la especie humana, en su conjunto y su evolución, es la realidad, la sabiduría y el poderío, con que los hombres adornan y exaltan la idea de Dios. Marx dirá, basándose en Feuerbach: «La crítica de la religión conduce a la doctrina de que el hombre es para el hombre el ser supremo».

Mas, para Feuerbach, lo sobrenatural y lo celestial no es una invención gratuita. Dios, el cielo, la bienaventuranza son una compensación imaginada por una humanidad infeliz. El hombre sueña con ese más allá en el cual ha puesto todas las cosas buenas de que se ve privado en este mundo. Como en la parábola evangélica del rico y del pobre, concibe la vida futura como una antítesis de la presente. «El conjunto de todos los bienes sin mezcla de mal alguno.» Y se consuela con esa evasión imaginaria. Frente a sus frustraciones presentes inventa sus realizaciones futuras. Esto es lo que Feuerbach llamó «alienación religiosa». Por ella, lo que naturalmente pertenecía al hombre pasa a pertenecer imaginariamente a Dios.

Por tanto, la verdadera bienaventuranza consiste en recuperar esas cualidades del hombre atribuidas a Dios.

En la historia universal, la filosofía de Feuerbach se presenta como la aurora de una nueva religión. La que el marxismo adoptará y difundirá. La religión de la humanidad.

Según Engels—y con esto pasamos de los precursores a los fundadores—el primer estadio de la evolución religiosa tuvo lugar en los pueblos primitivos. Dice así: «Los primeros dioses nacieron al ser personificadas las fuerzas naturales. Esos dioses asumieron después una forma más y más extramundana, en el ulterior desarrollo de las religiones. Al fin se realizó un proceso de abstracción, podríamos decir depuración, que es muy natural en el desarrollo intelectual del hombre, entre los dioses más o menos limitados y que se limitaban unos a otros. Y apareció en la mente humana la idea del único dios exclusivo, de la religión monoteísta.»

Si la lluvia y el sol eran un beneficio de la divinidad, esa misma divinidad manifestaba su cólera con el rayo y el fuego. Y para dirigir esas fuerzas en favor del hombre, se inventaron las oraciones al dios benigno y los sacrificios al dios airado.

El segundo estadio de la evolución religiosa llegó cuando se instauró la propiedad privada, y el hombre fue víctima de las nuevas fuerzas del orden social y económico «la personificación fantástica—dice En-

gels—que al principio reflejaba sólo fuerzas naturales, adquirió en este momento atributos sociales y empezó a representar fuerzas históricas. En un estadio ulterior de evolución, todos los atributos naturales y sociales de los innumerables dioses son traspasados a un dios único y todopoderoso, el cual no es otra cosa que el reflejo del hombre mismo. Tal es el origen del monoteísmo».

Por su parte, Lenin escribe: «En los modernos países capitalistas, la base de la religión es ante todo social. Las raíces de la religión moderna están muy hundidas en la tiranía sobre las masas trabajadoras y en el desamparo del hombre ante las fuerzas ciegas del capitalismo (...). Esa es la entrada principal de la religión moderna, cosa que el materialista ha de tener en cuenta ante todo y sobre todo, si no desea quedarse estancado para siempre en el jardín de infancia del materialismo.»

Vemos, pues, que la idea de la alienación religiosa, que se debe a Feuerbach, es la base del ideario antirreligioso del marxismo. Engels y Marx aceptan ese principio y esa explicación y deciden llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Feuerbach ha dicho que la causa de la alienación es la desgracia del hombre. Para el marxismo, esa desgracia del hombre no puede ser más que una desgracia terrena. La raíz de la alienación religiosa es una alienación profana. Concretamente, económica.

A la vista de estas conclusiones se impone una

nueva actitud en el ateísmo. Si para Feuerbach se trata solamente de refutar la religión en un plano teórico, para Engels y para Marx se trata de suprimir la religión en el terreno práctico. Y la solución, en principio, es muy sencilla. Si la religión es la expresión patológica de un desorden económico, en cuanto el hombre se sienta feliz en este mundo, olvidará sus fantásticas divinidades.

En resumen: en cuanto a la crítica religiosa, es en la dialéctica idealista de Hegel y en el materialismo antropológico de Feuerbach donde tiene su origen el materialismo dialéctico de Engels. Pero el marxismo llega a afirmar sin demostrarlo que la raíz de la alienación religiosa está en el hecho de la alienación económica. Según esto, la religión, como toda producción ideológica de la humanidad, no es más que un producto de su historia. Lo cual quiere decir, según el marxismo, que la religión es tan sólo un producto de las condiciones económicas de existencia de la sociedad.

* * *

El marxismo, contra lo que muchos creen, afirma que la religión ha cumplido una función social. Ha servido para acoger los lamentos de una humanidad deprimida y afligida por la miseria social. La religión, al preparar así los caminos de la futura emancipación de la humanidad, ha realizado una función social revolucionaria. Ha sido la precursora y el su-

cedáneo de la única revolución eficaz, la económica, que antes no se podía realizar.

Según el marxismo, la religión no ha traicionado a la humanidad. No ha pasado de servidora del pueblo a opresora del pueblo. El marxismo auténtico no afirma tal cosa. Aunque lo afirmen muchas propagandas comunistas. Para el marxismo ortodoxo, la religión no ha sufrido mutación alguna ni en su índole ni en su finalidad. Ha permanecido siempre perfectamente fiel a sí misma. Pero, al ser ahora posible la revolución económica, la religión es un producto ya inútil. Ha cumplido su misión y puede y debe cesar ya. La religión fue—y la frase es de Marx—«el corazón de un mundo sin corazón». Y, si la religión es hoy dañosa, es solamente porque la permanencia de la ilusión impediría el advenimiento de la realidad, y porque los poderes del capitalismo abusan indebidamente de la religión para impedir la revolución económica.

Gracias al marxismo, el hombre sabe ya que, por la ciencia y la técnica, va a dominar la tierra y el cosmos. Cualquier ilusión retardaría esta realidad. Por esto, mantener hoy día la ilusión religiosa es una manifestación reaccionaria y antirrevolucionaria. Hay que luchar contra la religión.

Lenin dice: «La religión, meciendo en la esperanza de una recompensa celestial al que sufre toda la vida en la miseria, le enseña a tener paciencia y resignación. En cuanto a los que viven del trabajo

de los demás, les enseña a practicar la beneficencia sobre la tierra, ofreciéndoles de este modo una fácil justificación a toda su existencia de explotadores. vendiéndoles a bajo precio tarjetas de participación en la felicidad celestial.»

Hay un slogan soviético que se ha hecho célebre, aunque muchas veces se le da un sentido distinto del que tiene. Es la frase proverbial de que «la religión es el opio del pueblo». La frase es de Marx y conviene conocerla no aislada sino en su contexto, para comprender adecuadamente su sentido. Marx escribe: «La religión es el suspiro de la creatura oprimida y el sentimiento ante un mundo sin entrañas; es el espíritu ante unas condiciones sin espíritu. Es el opio del pueblo.»

Sabido es que el opio tiene un efecto sedante sobre el hombre. Mitiga la tristeza, calma la nerviosidad, pero intoxica la mente. Marx dice que la religión, como el opio, por su naturaleza y actividad, suaviza y elimina los sufrimientos físicos y mentales de la vida, prometiendo una dicha mayor en un estadio futuro de nuestra existencia personal. Por esto, la religión contribuye a suavizar además la natural animosidad que produce la tensión entre las clases sociales. Enseña al pobre la bienaventuranza de la pobreza y predica al rico la necesidad de dar limosna. La religión, como el opio, intoxica la mente del hombre impidiéndole ver la vida y el mundo tales como son. Se comprende perfectamente que, si el

marxismo tiene esta idea de lo que es la religión, procure combatirla, porque con ella no podría subsistir. Hemos visto el proceso etiológico de la persecución religiosa basada en motivos doctrinales. Su origen está sencillamente en una falsa idea de la religión en general y en una notable ignorancia de lo que enseña el Evangelio en particular.

* * *

Una vez que hemos expuesto cuál es la índole y la finalidad que tiene la religión, desde una perspectiva marxista, podemos preguntarnos cuál será, según esa perspectiva marxista, el porvenir de la religión.

Mientras las condiciones económicas mantengan al hombre como esclavo de los poderosos, es evidente que el hombre seguirá necesitando ese opio de la religión, que le proporciona una evasión de la realidad. Si el hombre ve que en este mundo no puede alcanzar la felicidad, es muy natural y muy humano que espere alcanzarla en otro mundo. La religión seguirá atrayendo al hombre hasta que sea abolido el régimen de propiedad privada y sea instaurado el régimen comunista. Pero, después, la religión sería un anacronismo inútil y nocivo.

Si Marx consideraba la religión como un problema «de segunda importancia» y Lenin lo llama «de tercera importancia», es porque el marxismo, en vir-

tud de su propia doctrina admite que la religión continuará existiendo en la sociedad, por muchos esfuerzos que se hagan para desarraigarla y destruirla, hasta tanto que sea radicalmente eliminada la misma causa de la religión, el avasallamiento económico. La religión no es más que un reflejo de la propiedad privada. Suprimida la propiedad, desaparece la religión.

Es Lenin quien, basándose en Engels, escribe: «El problema religioso no debe ser traído al primer plano, al que no pertenece. No debemos emplear nuestras fuerzas, empeñadas en una lucha económica y política genuinamente revolucionaria, en opiniones y ensueños que son de tercera importancia, que están perdiendo con rapidez todo significado político y que han de quedar relegadas para siempre al montón de los trastos, por el curso normal de la evolución económica.» «El proletariado tiene que emprender una lucha abierta para abolir la esclavitud económica, que es la fuente real del engaño religioso de la humanidad.»

Hemos visto hasta ahora una actitud lógica en el marxismo. Reconoce que la religión existirá necesariamente, cumpliendo una función social, mientras dure la propiedad privada. Y reconoce que el método adecuado para abolir la religión es suprimir la causa de su pervivencia. Son una actitud y un propósito que, supuesta su doctrina son perfectamente naturales y lógicos.

Menos lógico parece, al pronto, un activismo de persecución religiosa antes de haber instaurado el paraíso comunista. Sin embargo, hay que reconocer que el comunismo es también lógico cuando se opone a la religión de manera directa. Porque si el capitalismo se apoya en la religión para subsistir, la eliminación de la religión ayudará a la supresión del capitalismo.

Claro está que el culto privado y las creencias personales no ayudan tanto a la clase explotadora como la religión organizada. Y, por esta razón, en la Unión Soviética se propugna la destrucción de la religión organizada, en que se apoya el capitalismo, pero se permite la religión privada, como opio necesario hasta la total liberación del hombre. El artículo 124 de la Constitución Soviética dice textualmente: «La libertad de practicar los cultos religiosos y la libertad de propaganda antirreligiosa se reconocen a todos los ciudadanos.»

Pero téngase en cuenta que ese artículo 124 se refiere únicamente a cierta neutralidad del Estado, el cual está sometido al Partido. Y de la neutralidad del uno no se deduce la del otro. Según el reciente informe de Leónidas Breznev en el XXIII Congreso del Partido Comunista ruso, para una población soviética de 220 millones de habitantes, el Partido Comunista cuenta sólo con 12 millones de afiliados, de los cuales el 46 por 100 no son ni obreros ni campesinos, sino miembros de la burocracia estatal, obli-

gados a afiliarse en el Partido. Pues bien, ese Partido minúsculo y no el Estado es el que dicta en Rusia la campaña antirreligiosa.

Lenin dice: «Nosotros pedimos que la religión sea un asunto de incumbencia privada en lo que al Estado se refiere, pero en modo alguno podemos considerar la religión como de incumbencia privada en relación con nuestro Partido.» El «Manual de Marxismo-Leninismo» explica así esta frase de Lenin: «El reconocer la religión como incumbencia privada con respecto al Estado significa que la Iglesia debe hallarse separada del Estado, que el Estado no debe sostener los cultos religiosos, sino que cada ciudadano debe ser absolutamente libre de practicar la religión que desee o de no practicar ninguna, es decir, de ser ateo. El Partido del proletariado, al sostener estas reivindicaciones como parte de las transformaciones democráticas, tiende a asegurar a los ciudadanos plena libertad de conciencia y a poner fin a las persecuciones desencadenadas en los países capitalistas contra quienes se apartan de la religión dominante.» Esto en cuanto al Estado, pero en cuanto al Partido, el mismo «Manual de Marxismo-Leninismo» prosigue: «Pero, aun siendo la religión para el marxismo, un asunto de incumbencia privada en relación con el Estado, no lo es en modo alguno con respecto al Partido de la clase obrera. El Partido marxista no puede contemplar con indiferencia las convicciones y los principios predicados o manteni-

dos por sus miembros. Exige de cuantos en él militan la lucha activa contra toda opresión social y espiritual, contra todas las concepciones rezagadas, contra todos los prejuicios, incluyendo entre ellos los religiosos.»

Hay que distinguir, por tanto, entre una neutralidad religiosa por parte del Estado y una actividad antirreligiosa por parte del Partido. Tengamos en cuenta, además que, según explica el Manual que estamos citando, «el Estado socialista está dirigido por el Partido comunista», y que el Estado es «el arma de defensa de la república socialista frente al cerco capitalista», pero que el Estado desaparecerá al triunfar el comunismo. «El Estado—la frase es de Lenin—no necesita ser destruido, pues va agonizando poco a poco.» Es un instrumento en las manos del Partido. Instrumento eficaz durante la revolución, instrumento inútil después del triunfo. En la sociedad comunista no habrá libertad religiosa. Porque no habrá un Estado tolerante sino un Partido intolerante.

* * *

En esta disertación sobre el ateísmo marxista, para poder detenernos algo en el problema de Dios hemos prescindido de otros aspectos también importantes del marxismo. El cultural, el económico, el político. Hemos dejado a un lado numerosas cuestiones discutibles o rechazables. Y, en lo religioso, hemos pro-

cedido no a una refutación de método escolástico, sino a una exposición de algunos de los puntos claves, con apenas alguna que otra observación crítica, obvia por lo demás. No tratábamos aquí de demostrar cara al marxismo la existencia de Dios y la legitimidad de la religión, sino de exponer sencillamente cuál es el punto de vista de ellos y cuáles son sus afirmaciones y explicaciones.

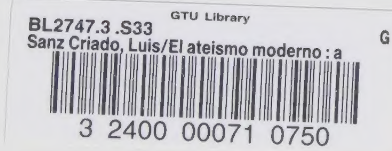
Si con esta disertación hemos logrado aclarar algunas ideas, sobre cómo el marxismo teórico trata el problema religioso, habremos cumplido con el fin que nos propusimos.

INDICE

FE DE ERRATAS

Págs.	*Línea*	*Dice*	*Debe decir*
6	8	a Iglesia	la Iglesia
21	12	*Unwälzung*	*Umwälzung*
36	12	pegunta	pregunta
68	25	amoralísimo	amoralismo
70	27	La dan	Lo dan
72	20	aptitudes	actitudes

N. B.: Las citas que en la conferencia «Ateísmo científico» se hacen de la edición BAC de los textos conciliares, se refieren en su paginación a la primera edición, la única que había aparecido cuando se redactó.


GTU Library
BL2747.3 .S33
G
Sanz Criado, Luis/El ateismo moderno : a
3 2400 00071 0750


PERMA-BOUND